يحيى محمد

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر

تحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم



الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر

بحث استدلالي مقارن يعنى بتحديد
الموقف الشرعي للمثقف المسلم

يحيى محمد

الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر

بحث استدلالي مقارن
يعنى بتحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر

بحث استدلالي مقارن

يعنى بتحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم

يحيى محمد

The Educated Muslem

BY:

Yehya Mohammed

مؤسسة الانتشار العربي
Arab Diffusion Company

LONDON - BEIRUT
Email: arabdiffusion@cyberia.net.lb.
P.o. box: 113/5752 - Beirut

First Published in 2000

ISBN: 1 84117 025 9

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

محتويات الكتاب

القسم الثاني : التقليد

القسم الثالث: النظر

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ليس من شك أن واقعنا المعاصر يشهد أزمة في الوسط الثقافي تخص العلاقة الشرعية بين المفتي والمقلد . فالمثقف الملتزم قد لا يجد مساغاً في إتباع المفتي في بعض الأمور ؛ للشك في صحة فتواه وصدقها ، وقد يتبعه إضطراراً لظنه بأنه متعبد بذلك حتى لو لم يكن مقتنعاً بالأمر ، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة إضطراب وتزلزل . فعقل المقلد في واد ، وسلوكه في واد آخر . وقد تشتد هذه الأزمة أو تخف تبعاً لوعي المثقف وظروفه الخاصة .

وحيث أن هذا المشكل متعلق بالبحث الفقهي من حيث رسمه لطبيعة العلاقة بين المجتهد والعامي ؛ لذا فقد طرحنا الموضوع من هذه الزاوية ، الأمر الذي كلفنا البحث في قضايا الإجتهاد والتقليد بالقدر الذي له مساس وقرب من القضية التي نستهدفها ، وهي التنظير للحد الوسط الذي يقع بين مرتبتي الإجتهاد والتقليد ، والذي أطلقنا عليه بـ «طريقة النظر» . فهي ــ بحسب ما نراه ــ الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحل مشكلة العلاقة بين المثقف والمجتهد ، ومن ثم القضاء على ما يعترضهما من أزمة كتلك التي أشرنا إليها .

وقد إعتمدنا في كل ما طرحناه على الأساليب التقليدية المتعارف عليها في الأدلة والمناقشة . كذلك إنفتحنا على كلا الإتجاهين السني والشيعي وتعاملنا معهما تعاملاً جوانياً بحسب الشروط الأصولية التي يرتضيها كل منهما .

هكذا فهذه الدراسة تخاطب فئتين من الناس ؛ المختصين والمثقفين . فهي تخاطب المختصين لأجل إقناعهم بذلك التنظير وفق نفس المبتنيات التي أسسوا فيها طروحاتهم الإستدلالية للقضايا الفقهية . كما أنها تخاطب المثقفين الملتزمين لتنبههم على السلوك الصحيح الذي ينبغي أن يتخذوه وفق قناعاتهم وما تراه عقولهم .

فلعل ذلك يساهم مساهمة جادة للنهوض بالأمة من حيث جعل عقول المثقفين لها دورها الفاعل في التأثير على مجريات الحياة في القضايا التي لها مساس بالحياة الدينية .

يحيى محمد
ليدز ـ بريطانيا
١٨/ ٢/ ١٩٩٦

القسم الأول

الاجتهاد

الفصل الأول

الإجتهاد: مفهومه ومراتبه وعلومه

مفهوم الإجتهاد وتطوره، بداية التنظير

يمكن القول أن هناك تطورات عديدة حدثت لمفهوم الإجتهاد منذ بداية تأسيسه التنظيري إلى يومنا هذا . ففي البداية لم يكن معنى الإجتهاد يخرج عن القياس أو ما يقابله من الممارسات الإجتهادية الأخرى التي وضعت لأجل تحديد أحكام القضايا غير المنصوص فيها ؛ مثل الاستحسان والمصالح المرسلة وما على شاكلتها ، وبالتالي فإن مفهومه لم يكن دالاً على بذل الجهد لإستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته ، كما هو واضح عند المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من المذاهب التي كانت سائدة آنذاك . فقد عُدّ الإجتهاد مصدراً من مصادر التشريع ، وبالتالي فإن موقعه كان في نفس القائمة التي تضم المصادر الأساسية للإستنباط ، كالكتاب والسنة والإجماع . مما يعني أن آلية إستنباط الأحكام من المصادر الثلاثة لم تفهم بأنها من الإجتهاد . فالإجتهاد لم يصح إلا مع عدم وجدان الحكم الشرعي من المصادر الآنفة الذكر .

فمن الناحية المبدئية أن الدلالة التي تمنحها المصادر الثلاثة هي القطع والبيان أو ما يردّ إلى ذلك من ظنون مؤسسة على البيان ذاته ، كحجية خبر الواحد ، بينما لا يفيد الإجتهاد إلا الظن والرأي . وعليه كان العمل به من موقع الإضطرار طالما ليس هناك حكم للنص أو الإجماع على الواقعة(١) . فالإجتهاد «إنما يباح للمضطر كما تباح الميتة والدم عند الضرورة ﴿فمن إضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾»(٢) .

لهذا كان السلف الأوائل يتحفظون من الفتوى(٣) ، وكان العديد منهم لا يحرم ولا يحلل

---

(١) أنظر بهذا الصدد ما جاء في رسالة الشافعي وهو يحدد مفهوم الإجتهاد في قبال المصادر الأخرى ، ومنها قوله : «ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود» . الرسالة ، ص٥٩٩ . كذلك : إبن القيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج٢ ، ص٢٨٤ .

(٢) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٤ .

(٣) فقد قال البراء : «لقد رأيت ثلاثمائة من أصحاب بدر ما فيهم من أحد الا وهو يحب ان يكفيه صاحبه الفتيا» . وقال سفيان بن عيينه وسحنون بن سعيد : أجرأ الناس على «الفتيا اقلهم علماً» .

الا بنص صريح ، وانما يقول أكره واستحسن ، وعلى ذلك كانت سيرة مالك بن انس الذي يعقب على مثل قوله هذا بقبس من القرآن : ﴿إنْ نظنُّ الا ظناً ، وما نحن بمستيقنين﴾ الجاثية/ ٣٢[٤] . وربما كان ذلك اتباعاً لما جاء في قوله تعالى : ﴿قل أرأيتُم ما أنزلَ اللهُ لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل آللهُ أذنَ لكم أم على الله تفترون﴾ يونس/ ٥٩ ، وقوله : ﴿ولا تقولوا لما تَصفُ ألسنتكم الكذبَ هذا حلالٌ وهذا حرامٌ لتفتروا على الله الكذبَ . .﴾ النحل/ ١١٦[٥] . وعليهِ جاء عن مَالك انه قال : «لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً اقتدى به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام»[٦] . كما قال بعض السلف : ليتق أحدكم أن يقول أحلّ الله كذا وحرم كذا ؛ خشية أن يقول الله له كذبت لم أحل كذا ولم أحرم كذا[٧] .

= وقال الهيثم بن جميل : شهدت مالكاً سُئل عن ثمان واربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها : لا ادري . وقيل ربما كان يُسأل عن خمسين مسألة فلا يجيب في واحدة منها . . .» .

وقال ابو نعيم : ما رأيت عالماً اكثر قولاً لا أدري من مالك بن انس . وكان مالك يقول : «من سُئل عن مسألة ، فينبغي له قبل ان يجيب فيها ان يعرض نفسه على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الاخرة ، ثم يجيب فيها» . وقال ابن القاسم : «سمعت مالكاً يقول : اني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأي الى الان» .

وقال أبو حصين الأسدي : «إن احدهم يفتي في المسألة لو عرضت على عمر لجمع لها اهل بدر» .

وقال عقبة بن مسلم : «صحبت ابن عمر اربعة وثلاثين شهراً ، فكان كثيراً ما يُسأل ، فيقول : لا أدري !» .

وقال ابن ابي ليلى : أدركت مائة وعشرين من الانصار من أصحاب رسول الله (ص) يسأل أحدهم عن المسألة ، فيردها الى هذا ، وهذا الى هذا ، حتى ترجع الى الأول ، وما منهمْ من أحد يحدّث بحديث ، او يسأل عن شيء الا ودّ أخاه لو كفاه؟

وقال عطاء بن السائب : ادركت اقواماً إن كان احدهم ليسأل عن شيء فيتكلم وانه ليرعد .

وكان سعيد بن المسيب لا يكاد يفتي ، ولا يقول الا قال : اللهمّ سلمني ، وسلم مني .

(لاحظ النصوص السابقة في : الحراني ، احمد بن حمدان الحنبلي : صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ، ص٧ــ ١٠ . كذلك : القرضاوي ، يوسف : الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف ، ص٢٠٤ ــ ٢٠٥ . وموسوعة الفقه الاسلامي ، ج٧ ، ص١٧٥ وما بعدها) .

(٤) أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٤٠٧ .

(٥) وجاء في صحيح مسلم في رواية عن النبي (ص) انه اذا أمّر أميراً على جيش او سرية أوصاه ومن معه ، ومن ذلك جاء في وصيته : «واذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك فانك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا» (ابن القيم : أحكام أهل الذمة ، ج١ ، ص٤ــ٥ . والشنقيطي ، محمد أمين : القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، ص٦٨) . وعلى شاكلة هذا الحديث ما روي عن عمر بن الخطاب ، اذ روى ابو يوسف عن أبي وائل ، قال : أتانا كتاب عمر ونحن بخانقين : وفيه قوله : «واذا حاصرتم حصناً فأرادوكم أن ينزلوا على حكم الله ، فلا تنزلوا فانكم لا تدرون أتصيبون فيهم حكم الله أم لا ، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم اقضوا بعد فيهم بما شئتم» (ابو يوسف : الخراج ، ص١٩٤ و٢٠٥) .

(٦) القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، ص٦٩ .

(٧) المصدر السابق ، ص٦٩ . :ذلك : موسوعة الفقه الاسلامي ، ج١٧ ، ص٢٤٢ــ٢٤٣ . لهذا قال بعض العلماء في انكاره للذين يحللون ويحرمون تقليداً لأقوال أئمتهم ما نصه : «الذين يقولون من الجهلة المقلدين : هذا حلال وهذا حرام وهذا =

هكذا إن الفقهاء الأوائل لم يُقحموا «الاجتهاد» في دائرة النص ، خصوصاً وانهم أخذوا على عاتقهم مبدأ عدم التكثير في السؤال وتشقيق النصوص ، وهو مبدأ طالما أكدت عليه بعض المرويات النبوية[٨] ، وجرت عليه سيرة الصحابة كما يطلعنا عن ذلك ابن عباس في قوله : ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلّهن في القرآن ، منهن : يسألونك عن الشهر الحرام . . .الخ[٩] . لهذا قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه : انكم تسألون عن أشياء ما كنّا نسأل عنها ، وتنقّرون عن أشياء ما كنّا ننقّر عنها ، وتسألون عن أشياء ما أدري ما هي . وعن عمر بن اسحاق انه قال : لمن أدركت من أصحاب رسول الله (ص) أكثر ممن سبقني منهم فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم[١٠] . وقال مالك : ادركت اهل هذا البلد وما عندهم علم غير الكتاب والسنة ، فاذا نزلت نازلة جمع الامير لها من حضر من العلماء فما اتفقوا عليه انفذه ، وانتم تكثرون المسائل وقد كرهها رسول الله[١١] .

على هذا فقد كان السلف الأوائل يخشون الكثرة في السؤال وهم يدركون ما يترتب عليها من زجّ النص في حبائل الاجتهاد . حتى جاء عن الكثير من العلماء قولهم : التكثير من السؤال في المسائل الفقهية هو تكلف وتنطع فيما لم ينزل ، وقد كان السلف يكرهون ذلك ويرونه من التكلف[١٢]

* * *

إن أول صورة منظّرة وصلتنا عن مبدأ الإجتهاد الفقهي هي تلك التي رسمها مؤسس علم الأصول الشافعي (المتوفي سنة ٢٠٤هـ) . فهو يرادف بين الإجتهاد والقياس ؛ في الوقت الذي لا يجد لهذا الإجتهاد أو القياس أساساً منصوصاً عليه من قبل الشرع ، لهذا فهو يثير تساؤلاً بهذا الشأن ليجيب عليه فيقول : «فمن أين قلتَ يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا

= حكم الله ؛ ظناً منهم أن اقوال الامام الذي قلدوه تقوم مقام الكتاب والسنة وتغني عنهما ، وأن ترك الكتاب والسنة والاكتفاء بأقوال من قلدوه أسلم لدينه . أعمتهم ظلمات الجهل المتراكمة عن الحقائق حتى صاروا يقولون هذا . فهم كما ترى ، مع أن الامام الذي قلدوه ، ما كان يتجرأ على مثل الذي تجرأوا عليه ، لأن علمه يمنعه من ذلك» (القول السديد ، ص ٧١) .

(٨) انظر مثلاً في صحيح البخاري باب «ما يكره من كثرة السؤال» ، وقد جاء فيه ما روي عن النبي (ص) : «إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحُرّم من أجل مسألته» (العسقلاني ، محمد بن حجز : فتح الباري ، ج١٣ ، ص٢٢٦ـ ٢٢٧) .

(٩) اعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧١ . والقرطبي : جامع أحكام القرآن ، ج٦ ، ص٣٣٣ . والمكي ، محمد علي المالكي : تهذيب الفروق ، ج١ ، ص١٨٠ .

(١٠) الدهلوي ، ولي الله : رسالة الانصاف ، ص٢ . وحجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٤١ .

(١١) الجامع للقرطبي ، ج٦ ، ص٣٣٢ .

(١٢) الجامع ، ج٦ ، ص٣٣٢ .

سنة ولا إجماع؟ أفبالقياس نص خبر لازم؟ قلتُ : لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب (هذا حكم الله) ، وفي كل ما كان نص السنة (هذا حكم رسول الله) ، ولم نقل له قياس . قال : فما القياس؟ أهو الإجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت : هما إسمان لمعنى واحد . . .»[١٣] .

لكن الشافعي مع ذلك يستدل على صحة الإجتهاد جملة بصورة غير مباشرة من النص ، فيتساءل ليجيب قائلاً : «أفتجد تجويز ما قلتَ من الإجتهاد ، فتذكره؟ قلتُ نعم إستدلالاً بقول الله : (ومن حيث خرجتَ فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره) . قال : فما (شطره)؟ قلت : تلقاءه . . . فالعلم يحيط أن من توجّه تلقاء المسجد الحرام ممن نأتْ داره عنه على صواب بالإجتهاد للتوجه إلى البيت بالدلائل عليه ، لأن الذي كُلّف التوجه إليه ، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد المسجد الحرام أم أخطأه ، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرفه ، ويعرف غيره دلائل غيرها بقدر ما يعرف وإن إختلف توجههما . . .»[١٤] .

هكذا نفهم أن الشافعي لا يرد الإجتهاد أو القياس إلى النص مباشرة . وهو في طريقته في الإستدلال عليه يستند إلى القياس ذاته ، وبالتالي فإنه يصادر على المطلوب . حيث كيف يصح له أن يستدل على القياس من خلال فهم طلب التوجه إلى المسجد الحرام في الآية لولا أنه قاس هذه القضية على غيرها .

مهما يكن فقد كثر الجدل حول مسند القياس وغيره من موارد الإجتهاد الأُخرى .

وموقف الشافعي بهذا الخصوص ربما لا يختلف عما ينسب إلى مواقف المذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي والمالكي والحنبلي) ، خاصة إننا نجد مبدأ الإجتهاد يُذكر في قائمة هي نفسها التي يُذكر فيها النص كمصدر للتشريع . فأتباع المذاهب الأربعة الذين يعولون على طريقة الإجتهاد فيما لا نص فيه ، حينما يعددون مصادر التشريع فإنهم يضعون أنواع الإجتهاد مع أنواع النص وملحقاته جنباً إلى جنب ، رغم أنهم يميزون بينهما من حيث الرتبة والدرجة .

فالقرافي المالكي يُحصي في كتابه (تنقيح الأصول) أُصول مذهب مالك ويعددها كالآتي : القرآن والسنة والإجماع ، وإجماع أهل المدينة وقول الصحابي ، والقياس والمصالح المرسلة والعرف والعادات والإستحسان وسد الذرائع والإستصحاب[١٥] .

كما أن الشاطبي في كتابه (الموافقات) حاول أن يرد أدلة المذهب المالكي إلى أربعة ؛ جامعاً

(١٣) الرسالة ، ص٤٧٦ ـ ٤٧٧ .

(١٤) المصدر السابق ، ص٤٨٧ ـ ٤٨٨ .

(١٥) أبو زهرة : مالك ، دار الفكر العربي ، ص٢٧٦ .

فيها النص والإجتهاد معاً . فهو يرى أن هذه الأدلة عبارة عن الكتاب والسنة والإجماع والرأي ، معتقداً أن مالكاً كان يرى أن «السنة» متضمنة لكلٍ من عمل أهل المدينة وقول الصحابي ، وأن لفظة «الرأي» تتضمن كلاً من المصالح المرسلة والإستحسان والإستصحاب وسد الذرائع والعادات[١٦] .

وأيضاً فإن الطوفي الحنبلي يحصي الأدلة بين العلماء عموماً فيجدها لا تزيد على تسعة عشر دليلاً ، وهي كلٌ من النص والإجتهاد معاً[١٧] .

كل ذلك يتسق مع الفهم الخاص للإجتهاد من كونه ليس مستلهماً مباشرة من النص ولا أنه موضوع بخصوص فهمه بالذات بل بالعرض . فهذا هو حال المرحلة الزمنية التي كانت تضم عصر أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها .

(١٦) المصدر السابق ، حاشية ص٢٧٦ .

(١٧) الأدلة التي يذكرها الطوفي هي : الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والمصلحة المرسلة والإستصحاب والبراءة الأصلية والعوائد أو العادات والإستقراء وسد الذرائع والإستدلال والإستحسان والأخذ بالأخف والعصمة وإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة . (الطوفي : رسالة في رعاية المصلحة ، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي لعبد الوهاب خلاف ، ص١٠٩ـ١١٠) .

تغير مفهوم الإجتهاد وإتساعه

من الواضح أنه مع مرور الزمن أخذ مفهوم الإجتهاد يتسع ويتغير . فمن جهة ظهرت هناك محاولات للإستدلال بالنصعلى قضايا الإجتهاد ، خاصة القياس منه ، في الوقت الذي أخذ هذا المفهوم يكسب سعة أكبر ليشمل حالة الإجتهاد في النص ، دون أن يبقى حبيساً وموقوفاً على ما لا نص فيه كما عهد عليه في السابق . فقد شاع الإستدلال على جواز العمل بالإجتهاد بدعوى الإجماع وذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتضمن عدم الممانعة من العمل به حين عدم توفر النص ، كما هو الحال في حديث معاذ بن جبل[18] ، فضلاً عن سيرة الصحابة والخلفاء الراشدين وبعض أقوالهم المفيدة لهذا الغرض ، مثلما يُنقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب على ما سنعرف .

أما من حيث إتساع مفهوم الإجتهاد وتعبيره عما يتعلق بفهم النص دون الإقتصار على الوقائع غير المنصوص فيها ؛ فهذا ما نجده لدى العلماء المتأخرين ، كما هو واضح مما يقوله أبو الحسين البصري (المتوفي سنة٤٣٦ هـ) : «وأعلم أن الفقهاء يعدّون من مسائل الإجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب كالنية في الوضوء والترتيب وأن (الواو) للترتيب أو للجمع . .»[19] .

كذلك ما يصرح به البعض من أن الإجتهاد عبارة عن «بذل الجهد وغاية الوسع إما في إستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية ، وإما في تطبيقها»[20] . وأيضاً ما يقوله أبو اسحاق الشيرازي من أن الإجتهاد هو «بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو من أهله»[21] . وكذا ما يصرح به الغزالي في كتابه (المستصفى) بأنه «بذل المجتهد وسعه

(١٨) يبدو أن الشافعي لم يعوّل على حديث معاذ باعتباره مرسلاً ، إذ المرسل ليس بحجة عنده كما نصّ الآمدي . (انظر : الآمدي ، سيف الدين علي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج٤ ، ص٢٩٦) .

(١٩) البصري ، أبو الحسين : المعتمد في أصول الفقه ، ص٧٦٦ .

(٢٠) أبو زهرة : الغزالي الفقيه ، بحث منشور في : أبو حامد الغزالي ، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، ص٥٦١ . كذلك : تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٣٢١ .

(٢١) الشيرازي ، أبو اسحاق : شرح اللمع ، ج٢ ، ص١٠٤٣ .

في طلب العلم بأحكام الشريعة»[٢٢] . بل أكثر من ذلك أن هذا الإمام لم يعتبر دائرة الإجتهاد خارجة عن دائرة النص ، بدلالة أنه يعد أُصول الأدلة أربعة هي الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والإستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع[٢٣] . ومثل ذلك وقبله نجد تعريف الإجتهاد عند إبن حزم (المتوفي سنة ٤٥٦ هـ) مقيداً بما هو منصوص باعتباره ينكر قضايا الإجتهاد فيما لا نص فيه . إذ يعرفه بأنه «بلوغ الغاية وإستنفاد الجهد في المواضع التي يرجى وجوده فيها في طلب الحق فمصيب موفق أو محروم»[٢٤] .

وعلى هذه الوتيرة ظهر مفهوم الإجتهاد لدى المتأخرين التابعين من أمثال الآمدي والبيضاوي والفتوحي والشنقيطي ومحب الله بن عبد الشكور وعلاء الدين البخاري وغيرهم[٢٥] . وبعضهم أمدّه الى ساحة العقليات مثلما هو الحال مع الشيخ ابي محمد السالمي (المتوفي سنة ١٣٣٢هـ) الذي يعرفه بأنه «استفراغ الفقيه الوسع في استحصال حادثة بشرع أو عقل ، وانما قلت كذلك ليشمل العقليات فان فيها الاجتهاد ايضاً»[٢٦] .

هكذا يلاحظ أن معظم تعاريف الإجتهاد كالتي ذكرناها تجعل موضوعها الأساس هو النص وليس قضايا ما لا نص فيه . فشتان بين المفهوم القديم للإجتهاد كما حدده الشافعي وبين ما استحدثه الأتباع فيما بعد . إذ كان التحديد الأول ينحصر في حدود «الإنتاج المعرفي» الخاص بالإجتهاد فيما لا نص فيه ، بينما شمل التحديد الأخير مجال «فهم النص أو الخطاب» ووضع تفاوتاً بيّناً بين الفهم والشريعة

(٢٢) الغزالي ، أبو حامد : المستصفى من علم الأصول ، ج٢ ، ص٣٥٠ .
(٢٣) المصدر السابق ، ج١ ، ص١٠٠ و٢١٧ــ٢١٨ .
(٢٤) انظر لإبن حزم : الإحكام في أُصول الأحكام ، مطبعة السعادة ، ج١ ، ص٤٥ ، ج٥ ، ص١٢٦ ومابعدها . والمحلى ، ج١ ، ص٦٠ .
(٢٥) انظر بهذا الصدد : الآمدي : الإحكام في اصول الأحكام ، ج٤ ، ص٣٩٦ . والأنصاري ، عبد العلي محمد بن نظام الدين : فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أُصول الفقه ، ج٢ ، ص٣٦٢ . والمرعي ، حسن أحمد : الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أُخرى (القسم الأول) ، ص١٢ــ١٣ .
(٢٦) السالمي ، عبد الله بن حميد : مشارق انوار العقول ، ص٧٠ .

مفهوم الإجتهاد في الدائرة الشيعية

أما في الدائرة الشيعية فالمقرر مبدئياً هو أن الإجتهاد لا يعبّر عن كونه عبارة عن إنتاج معرفي كما في القياس والإستحسان والمصالح المرسلة ، بل هو عبارة عن فهم النص طبقاً لشروطه الخارجية والداخلية ، أي شروط السند والمتن ، حيث وُضع الإجتهاد أساساً لهذه الإعتبارات ؛ من حيث أنه يعني إفراغ الجهد والوسع لإستنباط الحكم من النصوص ، كما تقرر صراحة لدى المحقق الحلي (المتوفي سنة ٦٧٦هـ أو ٧٢٦هـ)(٢٧) ، مما يعبر عن إمتداد لما آل إليه النظر السني . وبالفعل يعترف بعض المعاصرين من فقهاء الشيعة من أنه بعد أن كسب مفهوم الإجتهاد معنىً جديداً لدى السنة كما عند الغزالي (المتوفي سنة ٥٠٥هـ) وأخذ الإستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين ليتجه أكثر إلى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام ؛ فإن «بعد هذا التحول والإنقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً»(٢٨) .

إلا أن مفهوم الإجتهاد في الدائرة الشيعية لا يعطي مدلول الإمتداد لما آل اليه النظر السني فحسب ، وإنما هناك جانب الإنفصال عنه في الوقت نفسه . فقد كانت آلية إستنباط الحكم من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الإتجاه الشيعي ، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة (الإجتهاد) ، حيث في تلك الفترة كان هذا الإصطلاح حاملاً للمعنى الذي يتعامل به الإتجاه السني ، كمرادف للقياس وما على شاكلته ، والذي يخص القضايا غير المنصوص فيها .

---

(٢٧) يقول المحقق الحلي بهذا الصدد : إن الإجتهاد «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في إستخراج الأحكام الشرعية ، وبهذا الإعتبار يكون إستخراج الأحكام من أدلة الشرع إجتهاداً على إعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوصفي الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون على هذا التقرير أحد أقسام الإجتهاد . فإن قيل : يلزم ـ على هذا ـ أن يكون الإمامية من أهل الإجتهاد . قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الإجتهاد فإذا استثني القياس كنّا من أهل الإجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس» . (الحلي ، نجم الدين جعفر بن الحسن : معارج الأصول ، ص١٧٩ـ١٨٠ . كذلك : الصدر ، محمد باقر : المعالم الجديدة للأصول ، ص٢٦) .

(٢٨) مطهري ، مرتضى : مبدأ الإجتهاد في الإسلام ، ص٢٤ .

لهذا كانت عبارات المنظّرين من قدماء الشيعة تفوح برفض الإجتهاد وتحريم العمل به ، كما هو الحال عند المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي[٢٩] .

لكن مع ذلك فهناك إختلاف فيما تفضي إليه آلية فهم النص في عملية إستنباط الحكم الشرعي . فبعض العلماء يعتقد بأن هذه الآلية تفضي إلى القطع أو العلم ، بما يجعل التطابق بين الفهم والخطاب تامة ، كما هو الحال مع رأي الشريف المرتضى وابن ادريس الحلي وإبن زهرة والمحدث محمد أمين الإسترابادي وأتباعه[٣٠] . بل لا يستبعد القول ان هذا هو مسلك جميع المتقدمين من الامامية حتى مجيء المحقق الحلي او ابن اخته الملقب بالعلامة الحلي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين .

ويؤيده ان الامدي الشافعي (المتوفي سنة ٦٣١هـ) كان يضع الامامية ضمن الاتجاهات التي لا ترى للمخطئ في الاجتهاد عذراً يسامح عليه ، بتبرير مفاده انه ما من مسألة الا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع ، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق ، وهو الرأي المنسوب الى بعض المعتزلة مثل بشر المريسي وابن عُليه وابي بكر الاصم ، كذلك نفاة القياس كالظاهرية والامامية[٣١] .

لكن على خلافهم ذهب الإتجاه العام من الشيعة ، كما هو الحال مع المتأخرين ، حيث تقرر بأن آلية الفهم غالباً ما تفضي إلى الظن بالحكم الشرعي ، وبالتالي فهم لا يمانعون من الإقرار بوجود خلخلة واسعة في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب .

(٢٩) انظر بهذا الصدد المصادر التالية : رسائل الشريف المرتضى ، ج١ ، ص٧ . كذلك : المرتضى : الإنتصار ، ص٢٧ . الطوسي ، أبو جعفر : تمهيد الأصول في علم الكلام ، ص٣٥٤ . كذلك الطوسي : عدة الأصول ، ج١ ، ص٣٩ . أما الشيخ المفيد فله كتاب بعنوان (النقض على إبن جنيد في إجتهاد الرأي) .

(٣٠) لم نذكر الشيخ أبا جعفر الطوسي (المتوفي سنة ٤٦٠ هـ) مع هؤلاء رغم ما نُقل عنه أنه يصرح في كتابه (عدة الأصول) بأنه لا يجيز العمل بالإجتهاد ولا بالظن في الشريعة ، وكثيراً ما يقول في كتابه (التهذيب) حين يتعرض لتأويل الأخبار ولا يعمل بها : «هذا من أخبار الآحاد التي لا تفيد علماً ولا عملاً» (انظر : العاملي ، الحر : وسائل الشيعة ، ج٢٠ ، ص٦٤ــ٦٥) . والسبب في إغفالنا لذكر الطوسي إنما يعود إلى نصوصه الأخرى الدالة على جواز العمل بالظن ، حتى أن الشيخ الأنصاري إعتبر بعض كلامه الوارد في (عدة الأصول) ؛ فيه ما يشير إلى دليل الإنسداد الذي مال إليه الكثير من المتأخرين (انظر : الأنصاري ، مرتضى : فرائد الأصول ، ج١ ، ص١٥٠ . عدة الأصول ، ج١ ، ص٣٣٨ وما بعدها) . لذلك لا يُستبعد أن تكون نصوصه في هذا المجال داخلة ضمن ما عُرف به من كثرة التناقضات في الرأي . (نُحيل القارئ بشأن ما لوحظ على الشيخ من تلك التناقضات إلى المصادر التالية : البحراني ، يوسف : لؤلؤة البحرين ، ص٢٩٧ــ٢٩٨ . والكركي ، حسن بن شهاب الدين العاملي : هداية الأبرار ، ص١٣٦ . والخوانساري ، محمد باقر : روضات الجنات ، ج٦ ، ص٢١٧ــ٢١٨ و٢٤٥ــ٢٤٦) .

(٣١) البيانوني ، محمد أبو الفتح : دراسات في الاختلافات الفقهية ، ص١٣٧ .

تطور الإجتهاد عند الشيعة

على أنه إذا ما كانت تلك الخلخلة مقتصرة لدى المحقق الحلي على كل ما هو نظري وغير ظاهر من النص المباشر في الغالب ، فإن الأمر عند المتأخرين إمتد إلى أكثر من هذا . ذلك أنه قد لاح ظاهر النص ولم يتوقف عند حدود الإطارات النظرية للنصوص . وقد تجاوز الأمر عند البعض وأخذ أبعاداً أوسع من ذلك على ما فصلناه في بعض من بحوثنا(٣٢) .

تظل هناك القضايا غير المنصوص فيها ، أو التي يعجز إستنباطها بواسطة فهم الخطاب ، وهي ما يتضمنها الإنتاج المعرفي . فقد كان الإعتقاد السائد منذ بداية التنظير الشيعي وحتى بعض مراحله المتأخرة يجعل هذه القضايا تعود إلى أحكام العقل كالبراءة والإستصحاب . . . الخ . ففي البداية أُعتقد بأن هذه الأحكام قطعية ، ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية . لكن بفعل الصراع الأصولي الإخباري فإن هذا الفهم أخذ يتغير وذلك منذ عصر وحيد الدين البهبهاني (المتوفي سنة ١٢٠٦هـ) وحتى يومنا هذا ، إذ لم يعد النظر إلى هذه المدركات على أنها أحكام عقلية ، بل أُعتبرت مجرد وظائف عملية أُطلق عليها «الأصول العملية»(٣٣) ، حيث ليس من مهامها معرفة الحكم الشرعي وإدراكه على حقيقته ، بل تنحصر وظيفتها في تعيين السلوك العملي للمكلف كي تبرأ ذمته من التكليف ، أما الحكم الشرعي فيظل معلّقاً ومجهول الحال .

على أن بهذا الكشف أصبح الجهد الإجتهادي للشيعة مكرساً بدرجة كبيرة وواسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية ، الأمر الذي ميّزها عن الإتجاه السني من حيث أنه قيّد جهده بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب(٣٤) .

---

(٣٢) أنظر بهذا الصدد كتابنا : مدخل إلى فهم الإسلام ، ضمن سلسلة : المنهج في فهم الإسلام (١) ، ص٤٩ وما بعدها .

(٣٣) الصدر ، محمد باقر : بحوث في علم الأصول ، تحرير محمود الهاشمي ، ج٥ ، ص١١ .

(٣٤) بهذا الصدد يقول الإمام محمد باقر صدر : «إن منهج الإستنباط في الفقه الإمامي قد إعتمد على إفتراض مرحلتين للإستنباط يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي ، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزاً أو =

الإجتهاد والعامل الزمني

الملاحظ مما سبق أن مفهوم الإجتهاد قد أخذ يتسع ويتمدد على حساب إفتراض التطابق بين الفهم والخطاب . فكلما إمتد الظرف التاريخي كلما عمل الإجتهاد على توسيع رقعة التفاوت بين الشيئين «في ذاته» و«لذاتنا» من الخطاب . فإذا كان عصر النص يشهد وجوداً للتصور الذي يبني طروحاته على فكرة التطابق ؛ فإن مرحلة ما بعد هذا العصر مباشرة ، وبالتحديد بداية التنظير الفقهي ، قد بدأت تتحرك خلالها موجة الإهتزاز والخلخلة في التطابق ، وذلك عبر الإعلان عن تأسيس الإجتهاد ــ المفضي إلى الظن ــ فيما لا نص فيه ، وهي أُولى مراحل إهتزاز تلك العلاقة من خلال آلية الإنتاج المعرفي . ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد ، فمع مرور الزمن أخذت ظاهرة الإهتزاز والخلخلة تتسرب إلى فهم الخطاب مباشرة بعد أن كانت مقتصرة على الإنتاج المعرفي .

أما في الدائرة الشيعية فقد بلغت هذه الظاهرة مداها عبر الإعلان عن الجهل المطبق بمعرفة الحكم الشرعي عند العجز عن فهم النص وفيما لا نص فيه ، حيث أصبح التعويل على ما أُطلق عليه بالأُصول العملية ، في الوقت الذي تم ترسيم وتثبيت تلك الظاهرة لدى الغالب من فهم الخطاب الفقهي ، إذ إعترف الفقهاء بالعجز عن تحصيل العلم أو القطع في الموارد الجزئية للفقه باستثناء القليل منها ، وعليه إكتفوا بالظن المعتبر فيها ــ إذ الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي ـ . كما أن هناك مناقشات إبستمولوجية هامة قد جرت بخصوص إفتراض ما يعرف بدليل الإنسداد الذي ذهب إليه عدد كبير من المتأخرين ، وهو لا يقتصر على إنسداد باب العلم بالأحكام ، بل يفترض أيضاً إنسداد باب الظن المعتبر شرعاً ، وهو المعبر عنه تارة بالإنسداد العلمي ، وأُخرى بالظن الخاص ، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الإنسداد الخاص بحجية خبر الآحاد[٣٥] ، لما أُثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية ، خاصة

= تعذيراً . والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية لأنها تشخص الموقف العملي إتجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه ، وهذه المنهجة يتميز به الفقه الإمامي عن فقه العامة الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً – المرحلة الأولى – فإن لم يكن إثباته بالدلالة القطعية أو المفروغ عن دليليتها شرعاً تحول إلى طرق أضعف في مقام الإثبات من الأمارات والظنون القائمة على أساس إعتبارات ومناسبات وإستحسانات ، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعي مهما أمكن ، بينما في الفقه الإمامي كلما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية أو الشرعية المفروغ عنها ؛ إنتقل إلى المرحلة الثانية وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشك ولو عقلاً دون أن يتجه إلى إلتماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعي الواقعي . ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي توسع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشرائط كل منها ، بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث ، بل على العكس من ذلك نجد أن للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساسها مجالاً واسعاً في أُصول الفقه ، في الوقت الذي يكون البحث عنها محصوراً في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجيته» . أنظر : بحوث في علم الأصول ، ج٥ ، ص٩ــ١٠ .

(٣٥) بهذا الصدد يذكر الإمام الصدر أن الأصوليين منذ العصر الثالث المتمثل بعصر الوحيد البهبهاني بدأوا «يتساءلون هل يمكننا =

أن مدار أغلبية موارد الأحكام الفقهية يتوقف عليه(٣٦) . وهو إن دلَّ على شيء فإنما يدل على المدى الذي آل اليه علم الأصول من الكشف عن حدة الإهتزاز والخلخلة في علاقة التطابق ، وبالتالي التفاوت بين ما هو «في ذاته» وما هو «لذاتنا» من الخطاب .

هكذا شتان بين الفهم الذي شيّده القدماء من الفقهاء إزاء الخطاب وبين الفهم الذي إنتهى إليه المتأخرون . فبينما كان أولئك يبنون فهمهم على الوضوح والبيان وبالتالي التطابق مع الخطاب ؛ نجد المتأخرين على العكس يقيمون التباعد بين الفهم والخطاب كلما إمتد بهم الزمان . وإذا كان مآل هؤلاء هو الوقوع في خندق «الإنسداد» والإعتراف بغياب الطريق الموصلة إلى البيان في الخطاب ، أو اللجوء إلى الوظيفة العملية بعد اليأس من تحصيل صور البيان ؛ فإن الأمر عند القدماء يختلف تماماً ، إذ إن قرب عهدهم بعصر النص ومحدودية ما يحتاجون إليه من المسائل نسبياً جعلهم يتصورون أن تحصيل البيان والوضوح حالة مطلقة ثابتة ، فادعى علماء الشيعة القدماء طبقاً لهذا «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل

أن نظفر بدليل شرعي على حجية الخبر الظني أو لا؟ وعلى هذا الأساس وجد في مستهل العصر الثالث إتجاه يدعي إنسداد باب العلم ، لأن الأخبار ليست قطعية وإنسداد باب الحجة لأنه لا دليل شرعي على حجية الأخبار الظنية ، ويدعو إلى إقامة علم الأصول على أساس الاعتراف بهذا الإنسداد ، كما يدعو إلى جعل الظن بالحكم الشرعي ــ أيّ ظن ــ أساساً للعمل ، دون فرق بين الظن الحاصل من الخبر وغيره ما دمنا لا نملك دليلاً شرعياً خاصاً على حجية الخبر يميزه عن سائر الظنون . وقد أخذ بهذا الإتجاه عدد كبير من رواد العصر الثالث ورجالات المدرسة التي إفتتحت هذا العصر كالاستاذ البهبهاني وتلميذه المحقق القمي وتلميذه صاحب الرياض وغيرهما ، وبقي هذا الإتجاه قيد الدرس والبحث العلمي حتى يومنا هذا . وبالرغم من أن لهذا الإتجاه الإنسدادي بوادره في أواخر العصر الثاني فقد صرح المحقق الشيخ محمد باقر بن صاحب الحاشية على المعالم بإن الإلتزام بهذا الإتجاه لم يُعرف عن أحد قبل الاستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته ، كما أكد أبوه المحقق الشيخ محمد تقي في حاشيته على المعالم أن الأسئلة التي يطرحها هذا الإتجاه حديثة ولم تدخل الفكر العلمي قبل عصره» . المعالم الجديدة للأصول ، ص٩٣ــ٩٤ .

(٣٦) نقّح بعض المتأخرين من علماء الأصول دليل الإنسداد بخمسة مقدمات ، لو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن طبقاً لأغلب القائلين بهذا الدليل ، وهي كالآتي :

المقدمة الأولى : حصول العلم الإجمالي بوجود الكثير من التكاليف في الشريعة .

المقدمة الثانية : إنسداد باب العلم والظن الخاص المعتبر شرعاً ــ باب العلمي ــ في أغلب هذه التكاليف .

المقدمة الثالثة : عدم جواز إهمال هذه التكاليف ولا ترك إمتثالها .

المقدمة الرابعة : عدم وجوب العمل بجميع تلك التكاليف الملتبسة بطريقة الإحتياط ، بل عدم جواز ذلك ، وأيضاً عدم جواز الرجوع في ذلك إلى الأصول العملية ولا إلى فتوى العالم بحكمها .

المقدمة الخامسة : يعتبر ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً ، وبالتالي لا يجوز ترجيح المشكوك والموهوم على المظنون .

(انظر حول ذلك : فرائد الأصول ، ج١ ، ص١٨٣ وما بعدها . والخراساني ، محمد كاظم : كفاية الأصول ، ص٣٥٦ وما بعدها . والجزائري ، محمد جعفر المروج : منتهى الدراية في توضيح الكفاية ، ج٤ ، ص٥٧٥ وما بعدها . والنائيني ، محمد حسين الغروي : فوائد الأصول ، ج٣ ، ص٢٢٥ وما بعدها . والبجنوردي ، حسن الموسوي : منتهى الأصول ، ج٢ ، ص١٢٠ وما بعدها . والحكيم ، محسن الطباطبائي : حقائق الأصول . والمظفر ، محمد رضا : أصول الفقه ، ج٣ ، ص٢٩) .

على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية»[٣٧] . وهو أمر يتشابه كثيراً مع ما حصل من تطور في عالم علوم الطبيعة ، إذ ساد الإعتقاد بوجود التطابق بين العقل والطبيعة قروناً طويلة ، منذ اليونان وبعدها الحضارة الإسلامية ، ومن ثم النهضة الحديثة ، حتى بدأت أركان هذا الإعتقاد تتزعزع وتنهار شيئاً فشيئاً ، وذلك منذ عصر التنوير ، ومن ثم تفاقم الأمر وإتخذ بُعداً علمياً ومنطقياً خلال عصرنا الحاضر .

(٣٧) المعالم الجديدة للأصول ، ص٩٢ ــ ٩٣ .

الإجتهاد والدلالة الظنية بالحكم الشرعي

مع أن التنظير للإجتهاد والتطورات التي لحقت به كانت تؤكد أنه عملية فكرية تفضي إلى الظن ؛ إلا أن التعاريف التي دارت حوله لم يكن جميعها يؤكد هذه الناحية . فبعضها ذو دلالة عامة ، وبعض آخر فيه قيد السعي في تحصيل العلم ، كما أن بعضاً ثالثاً يكتفي بقيد تحصيل الظن فقط . في حين هناك تعاريف تتضمن القيدين العلم أو الظن حسب الاستطاعة .

فأغلب التعاريف التي مرت معنا تعطي دلالة عامة غير مقيدة بعلم أو بظن . لكن بعضها كان مقيداً بالعلم كتعريف الغزالي الآنف الذكر ، وكذلك تعريف علاء الدين البخاري الذي يعبر عنه بأنه بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع[٣٨] . وربما يكون قيد العلم في التعريف هنا ليس مشروطاً في الإجتهاد ، لكنه يظل غاية يسعى إليها الفقيه ما أمكنه ذلك .

وبالنسبة إلى مفهوم الإجتهاد المؤسس طبقاً لقيد الظن فنجد تعاريف عديدة ، منها ما عرفه الآمدي من أنه «إستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية»[٣٩] . كما عرفه محب الله بن عبد الشكور بأنه بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني[٤٠] . وعرفه الحاجبي بأنه إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي . ومثل ذلك ما عرفه العلامة الحلي والشيخ حسن بن زين الدين وغيرهما من علماء الشيعة[٤١] .

أما تعريف الإجتهاد المبني على أخذ إعتبار قيد العلم أو الظن فنجد مثلاً ما عرفه الشنقيطي من أنه بذل الفقيه وسعه بالنظر في الأدلة لأجل أن يحصل له الظن أو القطع بأن حكم الله في المسألة كذا[٤٢] .

٣٨) الإجتهاد في الاسلام للمرعي ، نفس المعطيات السابقة ، ص١٣ .

٣٩) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٩٦ .

٤٠) فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٦٢ .

٤١) الحلي ، الحسن بن يوسف : مبادئ الوصول ، ضمن نصوص الدراسة في الحوزة العلمية ، ص٤٩٥ . والعاملي ، حسن بن زين الدين : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ص٣٨١ . والخراساني : كفاية الأصول ، ص٥٢٨ . والخوئي ، أبو القاسم : التنقيح في شرح العروة الوثقى ، كتاب الإجتهاد والتقليد ، ص٢٠ .

٤١) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي ، ص١٢ـ١٣ .

على أن الخلاف بين هذا التعريف وما قبله يُفترض أنه عائد إلى أن القائل بقيد الظن فقط لا يعتبر تحصيل العلم أو القطع بالحكم الشرعي من الإجتهاد كما هو صريح رأي الآمدي الذي نصّ على أن القطعي ليس محلاً للإجتهاد[٤٣] وعلى ذلك سار صاحب (صفة الفتوى والمفتي والمستفتي) معتبراً «كل حكم يثبت بدليل ظني فهو اجتهادي ، اذ لا اجتهاد مع القطع»[٤٤] . فهذا الشرط في الاجتهاد يقيد تعريفه القائل بأنه «بذل الجهد والطاقة في طلب الحكم الشرعي بدليله»[٤٥] .

لذلك فقد وجد هذا الضرب من المفهوم نقداً من قبل الإخباريين في الوسط الشيعي رداً على ما قام به غرماؤهم الأصوليون من تبني لذلك القيد في التعريف ، وهو أمر يعود إلى الخلاف بين الجانبين حول طبيعة الأحكام التي يدركها الفقيه ، هل أنها تحمل صفة العلم أم الظن؟ ذلك أن من المعلوم هو أن الإخباريين بخلاف الأصوليين (المتأخرين) إعتبروا أن الطريق إلى العلم بالأحكام الشرعية مفتوح دائماً .

ولا شك أن هذا الخلاف قد أثّر على المتأخرين من الأصوليين . فبعضهم حاول المصالحة بينهم وبين الإخباريين فإعتبر أن من الأولى تبديل قيد «الظن بالحكم الشرعي» بقيد آخر هو «الحجة على الحكم الشرعي»[٤٦] ، فيكون التعريف عبارة عن بذل الفقيه وسعه في طلب الحجة على الحكم الشرعي ، أو هو كما عرفه السيد الخوئي عبارة عن تحصيل الحجة على الحكم الشرعي[٤٧] .

فهذا المعنى يجعل من أساس الظن قائماً على العلم . لهذا يذكر الخوئي أن المقرر لدى الإمامية هو عدم الإعتبار بالظن في شيء وأن العبرة إنما هي بما جُعلت له الحجية شرعاً سواء كان هو الظن أو غيره . وهو بذلك يجعل الحق مع الإخباريين من حيث أنهم أنكروا جواز العمل بالإجتهاد المفسر باستفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم الشرعي ، معتبراً أن الإجتهاد بهذا المعنى يعد بدعة لا يجوز العمل على طبقه ، حيث وجود النهي عن إتباع الظن كما في جملة من الآيات الكريمة[٤٨] . مع هذا يمكن القول أن علاقة الإجتهاد بالظن تظل وطيدة

(٤٣) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٩٨ .

(٤٤) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ، ص٥٣ .

(٤٥) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ، ص١٤ .

(٤٦) أنظر : الكفاية ، ص٥٢٩ . كذلك : الفيروز آبادي ، مرتضى الحسيني : عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، ج٦ ، ص١٦٦ـ١٦٧ .

(٤٧) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٢٢ . علماً بأن البعض لم يوافق على تعريف الإجتهاد طبقاً لتحصيل الحجة ، كما هو الحال مع الشيخ راضي النجفي الذي عرفه بأنه : «ليس هو تحصيل الحجة بل هو تشخيص وترجيح فيما هي الحجة ، فاللازم لمن يتمكن من الإحراز فهم مراد الشارع وكشف مرامه أو الترجيح إن كان فيهما إجمال أو تعارض» . (أنظر : النجفي ، راضي بن محمد حسين : تحليل العروة ، بحث الإجتهاد والتقليد ، ص٢٢) .

(٤٨) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٢٢ ـ ٢٤ .

ومؤكدة ، وهذا لا يمنع من أن تكون عليه الحجة القاطعة ، كما لا يمنع من أن يفضي إلى العلم .بنظر المجتهد ـ أحياناً .

وقد اشتهر لدى الاصوليين أن علم المجتهد مبني على مقدمتين صغرى وجدانية وكبرى برهانية . فالصغرى هي عبارة عن «هذا ما ادى اليه ظني» . أما الكبرى البرهانية فهي : «كل ما أدى اليه ظني فهو حكم الله في حقي» . والحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري(٤٩) .

(٤٩) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٣١٠ .

مراتب الإجتهاد

الإتجاه السني ومراتب الإجتهاد

لقد تناول المتأخرون من الفقهاء السنة البحث في طبقات المجتهدين إعتماداً على تحديد أنواع الإجتهاد ومراتبه ، وإختلفوا في ذلك . فقد نُقل عن إبن عابدين الحنفي أنه كان يقسم الفقهاء إلى سبعة طبقات هي كالآتي :

١ ــ طبقة المجتهدين في الشرع الذين يستقلون في إجتهادهم مطلقاً ، حيث يستنبطون الأحكام من الكتاب والسنة دون إتباع لأحد ، سواء في الأصول التي يتوقف عليها أمر الإجتهاد أم في الفروع . وقد عدّ إبن عابدين من هؤلاء : الأئمة الأربعة والأوزاعي والليث بن سعد وغيرهم .

٢ ــ طبقة المجتهدين في المذهب ، وهم القادرون على إستنباط الأحكام طبقاً للإعتماد على القواعد والأصول المقررة لدى المجتهد المستقل في الطبقة الأولى ، وإن خالفوه في الجزئيات والفروع . لذلك سُميت هذه الطبقة بطبقة المنتسبين تمييزاً لها عن طبقة المستقلين الأولى . وقد عدّ إبن عابدين من بين رجالات هذه الطبقة كلاً من أصحاب وتلامذة أبي حنيفة كأبي يوسف ومحمد بن حسن وزفر وغيرهم . كما عدّ البعض رجالاً آخرين ينتسبون إلى هذه الطبقة ، ففي المذهب المالكي هناك إبن قاسم وأشهب ، وفي المذهب الشافعي هناك الزعفراني والسيوطي والمزني والبويطي ، وفي المذهب الحنبلي هناك صالح بن أحمد بن حنبل وأبو بكر الخلال . فجميع هؤلاء عُدّوا تابعين ومنتسبين لأئمة المذاهب في القواعد والأصول العامة التي يحتاجها الفقيه في عملية الإستنباط .

٣ ــ طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن المجتهد المستقل أو أتباعه من المجتهدين المنتسبين . فهم تابعون لغيرهم في كل من الأصول والفروع . لذلك إنهم يستنبطون أحكاماً غير منصوص فيها ، ولا يجتهدون في الأحكام التي نصّ عليها المجتهد المستقل أو المنتسب إلا

ضمن إعتبارات معينة لا تدل على المخالفة . وقد حَسبَ البعض عمل هؤلاء مؤلفاً من عنصرين ؛ أحدهما عبارة عن إستخلاص القواعد العامة التي يلتزمها غيره من السابقين بإعتبارها الأصل الذي كانوا يستندون إليه في عملية الإستنباط . أما الآخر فهو إستنباط الأحكام غير المنصوص فيها إعتماداً على القواعد والأصول التي أقامها المجتهد المستقل . وفي هذه الطبقة أُعتبر من الحنفية كل من الحصاف والطحاوي وأبي الحسن الكرخي والسرخسي والبزدوي ، ومن المالكية كل من الأبهري وإبن أبي زيد وإبن أبي زمين ، ومن الشافعية كل من المرزي وإبن حامد والإسفراييني وأبي اسحاق الشيرازي ، ومن الحنابلة الخرقي .

٤ ــ طبقة أصحاب التخريج أو المرجحين الذين لا يقومون بأيّ عمل إستنباطي ، بل يرجحون بين الآراء والأقوال المروية لهم ممن سبقهم من أهل الطبقات الآنفة الذكر ، فلهم أن يرجحوا بعض الأدلة على بعض لقوة الدليل أو لملاءمته لظروف العصر . ويطلق عليهم أيضاً بمجتهدي الفتوى ، حيث انهم يقومون بتقرير الأدلة فيصورون ويحررون ويقررون ويمهدون ويزيفون ويرجحون ، لكنهم ليس بوسعهم الاستنباط ومعرفة الاصول . وقد عُدّ من بين رجال هذه الطبقة من الحنفية كل من أبي بكر الرازي والقدوري والكاساني والمرعيناني ، ومن المالكية المازري والقاضي عياض والقرافي وابن رشد وابن العربي ، ومن الشافعية كل من الرافعي والنووي وابن حجر وإبن أبي عمرون ، ومن الحنابلة كل من إبن قدامة المقدسي أبي يعلى وأبي الخطاب والقاضي علاء الدين .

٥ ــ طبقة أهل الموازنات بين الأقوال ، من حيث تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم : هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أوضح ، وهذا أوفق للقياس ، وهذا أرفق للناس .

٦ ــ طبقة المقلدين الذين يكونون على علم بما رجّحه السابقون من الأقوال والمرويات ، وإن كانوا أنفسهم ليس بوسعهم الترجيح . لهذا فهم فقط قادرون على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة . ومن هذه الطبقة أصحاب المتون المعتبرة كالنسفي صاحب الكنز ، وعبد الله بن مودود الموصلي صاحب المختار وشرحه الإختيار ، كذلك صاحب الوقاية وصاحب المجمع .

٧ ــ طبقة المقلدين الذين ليس بوسعهم أيّ عمل مما يقوم به أصحاب الطبقات الأخرى ، فهم ليسوا أكثر من نقلة «لا يفرقون ما يجدون كحاطب ليل» ؛ كما هو قول إبن عابدين(٥٠) .

---

(٥٠) أنظر حول ذلك المصادر التالية : أبو زهرة : أصول الفقه ، ص٣١٣ــ٣١٧ . كذلك : أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص٤٤٤ــ٤٤٩ . الزحيلي ، وهبه : الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الثاني) ، ص١٩٢ــ١٩٣ . مدكور ، محمد سلام : مناهج الإجتهاد في الإسلام ، ص ٤٢١ . الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز ، ج٤ ، ص١٦٤ . المكي ، محمد علي : تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١٢٣ .

لكن لوحظ على هذا التحديد للطبقات أن بعضها يتداخل مع البعض الآخر . فالطبقة الخامسة لا تتميز بوضوح عن الطبقة الرابعة ، كما هي ملاحظة الشيخ أبي زهرة . وإن كان الشيخ مذكور يذكر أن إبن عابدين أشار إلى أن تقسيم هذه الطبقات أوضحها إبن كمال باشا وقام هو بتلخيصها . والمهم في هذا التلخيص المنقول عن إبن عابدين أنه ليس فيه ذلك التداخل . إذ ورد أن الطبقة الرابعة هي طبقة أصحاب التخريج من المقلدين ، حيث كل ما بوسعهم هو أنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لأمرين منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه .

أما أصحاب الطبقة الخامسة فهم المرجحون من المقلدين ، حيث أنهم يفضلون بعض الروايات على بعض ، ويقولون : هذا أولى ، وهذا أصح رواية ، وهذا أرفق للناس(٥١) .

من جهة أُخرى ورد إختلاف حول مواضع الفقهاء في تلك الطبقات السبع . فقد سبق لإبن عابدين وغيره أن عدّ أئمة المذاهب الأربعة ضمن طبقة المستقلين الأولى ، بينما إعتبر الشاه ولي الله الدهلوي أن أبا حنيفة ليس من تلك الطبقة بإعتباره ممن تلقى دراسته على فقه إبراهيم النخعي وكان شديد الموافقة معه لا يجاوزه إلا في مواضع يسيرة ، بل حتى في هذه المواضع لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة(٥٢) . في حين نقد ذلك أبو زهرة معتبراً أن أبا حنيفة إمام مستقل ، حيث أنه يوافق إبراهيم أحياناً ويخالفه أحياناً أُخرى ، وما وافقه إنما كان على بيّنة ودليل لا مجرد تقليد وإتّباع(٥٣) . كذلك عدّ إبن عابدين أصحاب أبي حنيفة وتلامذته ينتمون إلى طبقة المنتسبين الثانية ، بينما هم على رأي أبي زهرة ينتمون إلى طبقة المستقلين الأولى بحجة أنهم كانوا مستقلين في تفكيرهم الفقهي حتى مع موافقتهم لأساتذتهم في الكثير من الآراء ، مادام أنهم يبنون ما يأخذونه عن إقتناع وإستدلال وتصديق للدليل(٥٤) . وكذا نُقل ان كلاً من الحنفية والشافعية اختلفوا في جعل شخصيات من أمثال أبي يوسف ومحمد بن الحسن والمزني وابن السريج إن كانوا من المستقلين ام المنتسبين(٥٥) .

---

(٥١) مناهج الإجتهاد في الإسلام ، ص٤٢٠ . بهذا الصدد يُذكر أنه بعد عملية الإجتهاد المطلق لدى الأئمة جاءت مرحلة ظهور تشعب الآراء الفقهية داخل كل مذهب بسبب إتساع دائرته من جهة ، وإختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث من جهة أخرى ، مضافاً إلى إختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه ، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة . وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات ، والتضعيف للبعض الآخر (الزرقاء ، مصطفى : الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج١ ، ص١٩٥) .

(٥٢) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٤٦ .

(٥٣) أبو زهرة : أصول الفقه ، ص٣١٠ .

(٥٤) أبو حنيفة ، ص٤٤٤ـ٤٤٥ . وتاريخ المذاهب الاسلامية ص ٣٣١ .

(٥٥) صفة الفتوى ، ص١٧ـ١٨ .

وربما يكون الإختلاف والتردد في تعيين طبيعة شخصيات الطبقة الأولى والثانية يعود إلى الملابسة في تحديد صفات الطبقتين .

فإذا كانت صفة الطبقة الأولى هي وضع الأصول العامة وإبتكار الدليل عليها ؛ فإن من يستند إلى هذا الدليل ولو عن إقتناع لا إتباع وتقليد فإنه لا يرقى أن يكون مع من صفته الإبتكار ، لذا يمكن عدّه ضمن الطبقة الثانية . أما لو أُتفق على أن من يستند إلى الدليل بالاقتناع والبينة ولو لم يكن مبتكراً له بأن يكون وضعه كوضع المبتكر ؛ فانه في هذه الحالة يستحق أن يرقى ولو تسامحاً الى رتبة الطبقة الأولى .

لذلك فقد يكون الخلاف السابق بين الشيخ أبي زهرة والشاه دهلوي مستنداً إلى ما ذكرنا ، إذ علمنا أن أبا زهرة يرى أن الفقيه الذي يقتنع بما أورده غيره من الدليل في الأصول وكان مجتهداً في الفروع فهو أيضاً ينتمي إلى طبقة المجتهدين المستقلين . في حين أن الشاه دهلوي يحدد طبيعة كلٍّ من المجتهدَيْن المستقل والمنتسب بشكل مختلف ، حيث أنه يستظهر من كلام الفقهاء السابقين عليه أن المجتهد المستقل يمتاز على غيره بثلاث خصال ، إحداها التصرف في الأصول المنبني عليها إجتهاداته ، والثانية تتبع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام الشرعية ، أما الثالثة فهي الكلام في المسائل التي لم يسبق أن أجاب عليها السابقون أخذاً من تلك الأدلة . أما المنتسب فإنه يأخذ من أُصول شيخه ويستعين بكثير من كلامه في تتبع الأدلة والتنبيه على مآخذها ، لكنه مستيقنٌ بالأحكام من جهة أدلتها وقادر على إستنباط المسائل منها(٥٦) .

فهو بذلك لا يعد من يتكئ على غيره كثيراً في إيراد الأدلة والإستعانة بالأصول ــ ولو عن بصيرة وبينة من الإقتناع ــ منتمياً إلى زمرة الطبقة الأولى .

كما أن هناك إختلافاً حول تصنيف بعض آخر من الفقهاء ، مثلما هو الحال في وضع الحسن بن زياد ، حيث يضعه البعض في طبقة المنتسبين الثانية(٥٧) ، بينما يضعه بعض آخر في الطبقة الثالثة(٥٨) .

كذلك هناك من إختلف وداخل في تصنيف جملة من الفقهاء بوضعهم تارة في الطبقة الثالثة وأُخرى في الرابعة بحجة التقارب بينهما ، باعتبار أن الترجيح بين الآراء على مقتضى الأصول كما هو وظيفة الطبقة الرابعة لا يقل وزناً عن إستنباط أحكام الفروع التي لا نص عليها

(٥٦) الدهلوي : عقد الجيد في أحكام الإجتهاد والتقليد ، ص٣ .
(٥٧) مناهج الإجتهاد في الإسلام ، ص٤٢٠ .
(٥٨) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص١٩٣ .

من قبل المجتهدين المستقلين أو المنتسبين(٥٩) . وعليه تجد البعض يضع أمثال قاضيخان وابن رشد والغزالي في الطبقة الرابعة بينما يضعهم البعض الآخر في الطبقة الثالثة(٦٠) .

يضاف إلى ذلك فإن البعض يرى أن من يتسم بصفة الإجتهاد حقاً هم فقط أصحاب الطبقة الأولى والثانية ، أما غيرهم فهم مقلدون باعتبارهم يعتمدون على أقوال أئمتهم ، ويطلق عليهم كلمة الإجتهاد تسامحاً(٦١) .

بينما يرى بعض آخر أن الإجتهاد على صنفين أحدهما مطلق ويشمل المستقل والمنتسب ، والآخر مقيد ، وفي الاول يفترق المنتسب عن المستقل بكونه لم يبتكر لنفسه قواعد اصولية ، بل سلك طريقة المجتهد المستقل ، وهو ليس مقلداً له لا في المذهب ولا في دليله ، وانما انتسب اليه لما رأى فيه انه أسدّ الطرق ، حتى قال البعض بأننا اتبعنا الشافعي دون غيره ؛ لأنا وجدنا قوله ارَجح الاقوال واعدلها ، لا أنا قلدناه(٦٢) . أما المجتهد المقيد فيعبر عنه بالمجتهد في المذهب . فهو من جهة مقلد لإمامه فيما ظهر منه من المنصوص ، أما فيما لم ينص عليه فإن بإمكانه الإجتهاد فيه نظراً لما يعرفه من قواعد إمامه ، لذلك فهو مجتهد على مذهب هذا الإمام(٦٣) .

مهما يكن فالذي نراه هو أن التصنيف الآنف الذكر يمكن إعتباره نافعاً على الصعيد المنهجي من غير أن يفيد إفادة واقعية على نحو التمام . إذ قد يكون الفقيه في جوانب مستقلاً في إجتهاده على نحو الإبتكار ، بينما يكون في جوانب أُخرى تابعاً على نحو الإقتناع بالدليل الذي يقدمه الغير . وربما يحمل أكثر من ذلك فيكون في بعض النواحي مرجحاً للآراء المروية ، وفي أخرى مستنبطاً فيما لم ينصعليه ، وهكذا . . . الأمر الذي يفسر لنا ما لحظناه من إختلاف في تحديد عدد طبقات الفقهاء والمجتهدين طبقاً لما فُرض من إعتبارات لا تنطبق بالتمام على الواقع ، بينما يكون حملها على الصعيد المنهجي متسقاً كما هو واضح .

***

على أن هناك تقسيماً آخر للإجتهاد لا يخضع إلى إعتبارات طبقات المجتهدين ومراتبهم ، إنما يعتمد على طبيعة الموضوع الذي يقوم عليه نفس الإجتهاد . فقديماً وضع الفقهاء مفهوم الإجتهاد ليدور فيما لا نص فيه . ثم بعد ذلك أُعتبر الإجتهاد ليس منحصراً في هذه الناحية ، بل أنه ينطبق أيضاً على ما ورد من النصوص . ولدى الشاطبي إن الإجتهاد دائر في ثلاث

(٥٩) أبو حنيفة ، ص٤٤٧ .

(٦٠) انظر إختلاف تصنيف هؤلاء في كل من : أبو حنيفة ، ص٤٤٦ . ومناهج الاجتهاد في الإسلام ، ص٤٢٠ . والإجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص١٩٣ .

(٦١) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص١٩٣ .

(٦٢) تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١٢٠ ــ ١٢١ .

(٦٣) رسالة عقد الجيد في أحكام الإجتهاد والتقليد ، ص٣ .

نواح رئيسية ، الأولى عبارة عن الإستنباط من النصوص والتي يقتضيها تعلم اللغة العربية . والثانية عبارة عن إستنباط المعاني من المصالح والمفاسد ، ولازمها العلم بمقاصد الشرع وإن لم يلزم ذلك العلم بالعربية . أما الثالثة فهي تعلق الإجتهاد في تحقيق المناط والذي غرضه تحديد الموضوع بالدقة لكي يشخص الحكم الشرعي على ضوئه ، الأمر الذي يجعلها لا تستلزم العلم بالعربية ولا مقاصد الشرع(٦٤) .

الإتجاه الشيعي ومراتب الإجتهاد

الملاحظ أن الإجتهاد لدى الشيعة لم يجر عليه أيّ تقسيم بلحاظ الطبقات ولا بلحاظ الموضوع ، بل ما قيل حوله هو أنه ينقسم إلى إجتهاد مطلق ومتجزئ كما هو وارد لدى أهل السنة أيضاً . ففي الإجتهاد المطلق يكون الفقيه مستنبطاً لمختلف المسائل الشرعية في كافة أبواب الفقه ، بخلاف الإجتهاد المتجزئ الذي لا يكون فيه الإستنباط إلا في مسائل محدودة . مع هذا نرى المحقق الكركي (المتوفي سنة ٩٤٠هـ) حينما يذكر تقسيم اهل السنة للاجتهاد الى مطلق ومقيد فانه يمنع الاول ويجوّز الثانيالإتجاه الشيعي ومراتب الإجتهادي(٦٥) ، لظنه بأن الاول منفلت من الضوابط الشرعية .

والواقع انه يمكن عد الإجتهاد لدى الشيعة منقسماً بحسب الطبقات إلى إجتهاد مستقل ومنتسب ، وذلك فيما لو اعتبرنا المجتهد المستقل مبتكراً للأدلة على الأصول ، وأن المنتسب من له الاقتناع في تلك الأدلة التي يعتمد عليها المستقل عن بيّنة وليس عن إتباع وتقليد . فمثلاً إن الذي إبتكر أدلة باب الإنسداد وبنى عليها أحكامه يمكن عدّه من هذه الناحية من أصحاب الإجتهاد المستقل ، أما الذي إستند إليه في ذلك بالإقتناع فإنه يُعدّ بهذا الإعتبار من أصحاب الإجتهاد المنتسب . ومع ذلك فالتقسيم منهجي كما عرفنا . فالمجتهد الواحد يصح أن يكون مستقلاً ومنتسباً ، بل ومن أصحاب الترجيح في الرأي بحسب إعتبارات القضايا التي يعالجها إن كان مبتكراً أو مؤيداً أو مرجحاً أو غير ذلك ، شرط أن لا يكون مقلداً في شيء يخص أمر الإستنباط .

أما بخصوص التقسيم بحسب الموضوع ، فالأساس الذي يعول عليه الإجتهاد الشيعي هو النصوص الشرعية ، وإن كان مع الزمن ظهر أن الإجتهاد لا يقتصر على هذه الناحية بل تعداها إلى القضايا التي يعجز الفقيه إستنباطها من الشرع أو تلك التي لا نصفيها والتي

(٦٤) الموافقات ، ج٤ ، ص١٦٢ و١٦٥ .

(٦٥) الجابري ، علي حسين : الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ، ص٢٦٠ . نقلاً عن : الكركي : طريق استنباط الاحكام ، ص٢٠ ، ونفحات اللاهوت ، ص١٢ .

أُعتبرت في البداية عقلية ثم أُدرجت أخيراً ضمن ما يسمى بالأُصول العملية كما سبق أن عرفنا .

العلوم التي يتوقف عليها الإجتهاد

إن العلوم التي يتوقف عليها الإجتهاد لدى الإتجاه السني هي كما يذكر الشهرستاني عبارة عن معرفة اللغة وتفسير القرآن ومعرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها ، كذلك معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من السلف ، وأيضاً التهدي إلى مواضع الأقيسة(٦٦) ، أو معرفة علل الأحكام ومسالكها . ونقل الأشعري عن البعض قوله إنه لا يجوز الإجتهاد إلا لمن علم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من الأحكام وعلم السنن وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الأشياء والنظائر ويرد الفروع إلى الأصول(٦٧) . ولدى الزركشي أن تلك العلوم عبارة عن إشراف المجتهد على نصوص الكتاب والسنة ومعرفة السنن المتعلقة في الأحكام ، ومعرفة الإجماعات القياس وكيفية النظر ، كذلك معرفة لسان العرب والناسخ والمنسوخ وحال الرواة وأصول الفقه ، وشروط أخرى ؛ مثل معرفة الدليل العقلي على ما ذكره الغزالي(٦٨) . وقد أضاف الشاطبي إلى ذلك معرفة مواقع الخلاف بين الفقهاء والعلم بمقاصد الشريعة وأسرارها دفعاً للعسر والحرج(٦٩) .

بل ذهب البعض الى ان من شروط المجتهد المطلق هو ان يعرف الوفاق والخلاف في الاحكام لكل عصر ، كذلك ان يكون على علم بالعربية المتداولة بالحجاز واليمن والشام والعراق ومن حولهم من العرب(٧٠) .

وهناك من ذكر أن من شروط الإجتهاد هو أن يكون المجتهد على علم بالدليل بالعقائد

(٦٦) الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، ص٨٦ـ٨٧ . كما انظر : الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك : البرهان في أصول الفقه ، ج٢ ، ص١٣٣٢ .

(٦٧) الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، ص٤٧٩ .

(٦٨) الزركشي ، بدر الدين محمد : البحر المحيط ، ج٦ ، ص١٩٩ـ٢٠٤ .

(٦٩) الموافقات ، ج٤ ، ص١٦٠ وما بعدها .

(٧٠) صفة الفتوى ، ص١٦ .

والأصول الكلامية الرئيسية ، كمعرفة الرب وصفاته والتصديق بالرسل وما إلى ذلك من القضايا ، ولو على نحو الإجمال(٧١) . ومنهم من أضاف علم المنطق كشرط أساسي لا غنى عنه كما هو رأي إبن حزم والغزالي(٧٢) . وهذا الأخير إعتبر أن أعظم علوم الإجتهاد عبارة عن ثلاثة هي الحديث واللغة وأصول الفقه(٧٣) .ولدى الرازي فأهمها هو علم أصول الفقه(٧٤) .

***

أما مقدمات الإجتهاد عند الإتجاه الشيعي فقد ذكر الشيخ زين الدين العاملي (المعروف بالشهيد الثاني) أن الإجتهاد يتحقق بمعرفة مقدمات ست هي : علم الكلام وأصول الفقه والنحو والتصريف ولغة العرب وشرائط الأدلة والأصول الأربعة التي هي الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل(٧٥) . واعتبر العلامة الحلي ان من شرائط الاجتهاد هو العلم بشرائط الحد والبرهان فضلاً عن النحو واللغة والتصريف واحوال الرجال وما إليها(٧٦) .

وعدّ جمعٌ من العلماء أن من شرائط الإجتهاد معرفة حدوث العالم وإفتقاره إلى الصانع ومعرفة أن له أنبياء يبعثهم لهداية الناس ، وذلك على وجه الإجمال دون حاجة للتفصيل والتبحر كما هو دأب علماء الكلام . ومن العلماء من إعتبر أن الإجتهاد قد يتوقف على بعض المباحث المتداولة في علم الكلام والفلسفة والمنطق كمبحث الجوهر والعرض(٧٧) .

وهناك من أضاف إلى ضمن الشروط معرفة أحوال الرواة في الجرح والتعديل ، وأن على المجتهد أن يكون عارفاً أيضاً بشرائط البرهان بالمنطق ، لكن دون حاجة إلى علم الكلام(٧٨) .

كما أن هناك من إكتفى بثلاثة علوم على رأسها اللغة العربية التي بها يكون مدار الفقيه هو الظهور وليس المعنى الحقيقي ، وكذلك علم أصول الفقه وعلم الرجال ، نافياً أن يكون الإجتهاد في حاجة إلى علم المنطق(٧٩) . والبعض إعتبر أهم العلوم في الإجتهاد هو علم

(٧١) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٩٧ . كذلك : الشوكاني ، محمد بن علي : إرشاد الفحول إلى تحقيق الأصول ، ص٥٢ .

(٧٢) إبن حزم : رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل إبن حزم الأندلسي ، ج٤ ، ص١٠٢ و٩٥ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٥١ـ٣٥٢ .

(٧٣) المستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٣ .

(٧٤) مناهج الإجتهاد في الإسلام ، ص٣٦٤ .

(٧٥) العاملي ، زين الدين : الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، ج٣ ، ص٦٢ .

(٧٦) الحلي : مبادئ الوصول الى علم الاصول ، نفس المعطيات السابقة ، ص٤٩٦ .

(٧٧) الأصفهاني ، محمد حسين : الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، ص٤٠١ . والصدر ، صدر الدين : خلاصة الفصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص٤٦ .

(٧٨) معالم الدين ، ص٣٨٣ . كذلك : مغنية ، محمد جواد : فقه الإمام الصادق ، ج٦ ، ص٣٨٤ ــ ٣٨٥ .

(٧٩) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٢٤ و٢٥ .

أُصول الفقه ، ثم علوم العربية وعلمي الدراية والرجال[٨٠] .

وهناك من خفف من الشروط كما هو الحال مع السبزواري الذي اعتبر أنه يكفي في الإجتهاد من الأصول الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذهان المستقيمة ، ولا عبرة بالتدقيقات العقلية والإحتمالات البعيدة لعدم ابتناء الفقه عليها ، معتبراً أن تأليفات الفقه الإستدلالي في هذه الأعصار وما قاربها تشتمل على القدر اللازم من الأصول ، أما ما زاد على ذلك فهو عنده من الفضول[٨١] . وهو بهذا لم يعتبر علم الاصول شرطاً في الاجتهاد . وقبله نجد الشيخ حسن صاحب (معالم الدين) وابن اخته السيد محمد بن علي الموسوي صاحب (مدارك الاحكام) ذهبا الى مثل ذلك ، حيث اعتبرا قراءة مباحث الاصول إن هي الا مضيعة للوقت[٨٢] .

لكن البعض إعتبر أن من بين ما يتوقف عليه الإجتهاد هو أن يكون الفقيه عالماً بجملة يُعتد بها من الأحكام علماً فعلياً ليسمى في العرف فقيهاً . وهذا ما جعل صاحب كتاب (عناية الأصول) يرد عليه معتبراً أن العلم بتلك الأحكام هو مما يتوقف على الإجتهاد ، فكيف يصح أن تكون مقدمة له[٨٣] ، مما يعني أن الأمر يفضي إلى الدور أو التسلسل .

أخيراً يمكن القول أنه في الوقت الحاضر أصبح من الضروري على المجتهد أن يتزود بثقافة

---

(٨٠) منتهى الأصول ، ج٢ ، ص٦١٨ .

(٨١) السبزواري ، عبد الأعلى الموسوي : تهذيب الأصول ، ج٢ ، ص١١١ .

(٨٢) جاء في كشكول البحراني ان الشيخ الاردبيلي كان يقرأ عنده الشيخ حسن والسيد محمد من شرح الشمسية ما يتوقف عليه الاجتهاد من مباحث الالفاظ وبعض احوال القضايا والقياسات ، والظاهر انه لا يزيد على عشرة دروس ، وقرآ عليه من شرح مختصر ابن الحاجب العضدي ما يتوقف ايضاً عليه الاجتهاد وهي دروس معدودة ، وكانت الجماعة – من التلامذة – الذين يقرأون عند المولى الاردبيلي يهزؤون بهما على هذا النمط من القراءة ، فقال لهم المولى : لا تهزءوا بهما فعن قليل يصلون الى درجة الاجتهاد ، وأحتاج أنا الى أن آخذ تصديق اجتهادي منهما ، فكان الحال كما قال (البحراني ، يوسف : الكشكول ، ج١ ، ص٣٤٣) . لكن جاء في (حدائق المقرّبين) كما يذكر الخوانساري ان العالمين المشار اليهما قد قدما الى العراق قاصدين المولى أحمد الأردبيلي يسألانه أن يعلمهما ما هو دخيل في الإجتهاد ، فأجابهما الى ذلك ، وعلّمهما أولاً شيئاً من المنطق وأشكاله الضرورية ، ثم أرشدهما الى قراءة اصول الفقه ، وقال : «إن أحسن ما كتب في هذا الشأن هو شرح العميدي ، غير ان بعض مباحثه غير دخيل في الاجتهاد ، وتحصيلها من المضيّع للعمر . فكانا يقرآنه عليه ويتركان تلك المباحث من البين» (روضات الجنات ، طبعة الدار الاسلامية ، ج٢ ، ص٢٩١) . ثم أن الخوانساري ذكر بعض تفاصيل الحادثة في محل آخر ، ونقل انهما قرآ عند المولى الاردبيلي مدة قليلة قراءة توقيف من غير بحث . فقد كان جماعة من تلامذة الاردبيلي يقرأون عليه في (شرح مختصر العضدي) وقد مضى لهم مدة طويلة ، وبقي فيه ما يقتضي صرف مدة طويلة اخرى حتى يتم ، وهما اذا قرآ يتصفحان أوراقاً حال القراءة من غير سؤال وبحث ، لذلك كان التلامذة يتبسّمون ويهزؤون بهما ، فلما عرف منهم الاردبيلي ذلك ؛ قال لهم : سترون عن قريب مصنفاتهما وأنتم تقرأون في شرح المختصر . فكان كما قال (نفس المصدر ، ج٧ ، ص٤٧ و٥٢) .

(٨٣) عناية الأصول ، ج٦ ، ص١٩٢ .

واسعة من العلوم العصرية التي لها علاقة بالفقه ، خاصة العلوم الإنسانية ، وذلك لكسب الحقائق وخبرة الواقع التي قد تحدد نتيجة الحكم والإجتهاد من جهة ، وكذلك لتشخيص الموضوع الذي يراد معرفة الحكم الخاص به بدقة كتحقيق للمناط من جهة أُخرى . فتحصيل مثل هذه الثقافة هو أولى بالشرط للإجتهاد من المعرفة الإستدلالية لقضايا أُصول العقيدة التي لا علاقة لها بالإجتهاد الفقهي على الصعيد العلمي والمنهجي . ولحسن الحظ أصبحت مقولة «الأحكام تتغير وفق تغير الأزمان» التي سبق أن نادى بها الإتجاه السني ؛ تأخذ طريقها في الوقت الحاضر لدى الإتجاه الشيعي ولو على نطاق لا زال ضيقاً ، كما يلاحظ فيما دعا إليه الإمام الراحل روح الله الموسوي الخميني ربما لأول مرة في التاريخ الشيعي ، حتى إعتبره بعض الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الإجتهاد لم يسبق لها غيره من علماء المذهب(٨٤) .

مهما يكن فهو أن تلك المقولة ــ التي نتوقع لها التوسع والإنتشار ــ تفرض على المجتهد أن يكون على دراية تامة للعلوم العصرية التي من شأنها دراسة الواقع وتحديد أبعاده ومشاكله .

(٨٤) انظر : الجناتي ، محمد إبراهيم : الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل ، مجلة التوحيد في إيران ، العدد ٧٦ ، ص٢٠ وما بعدها .

الفصل الثاني

أدلة الإجتهاد

ليس هناك دليل أصدق من الدليل الواقعي القائل بظهور الحاجة الماسة إلى الإجتهاد بعد مرحلة نصالخطاب ، وذلك لعدم البيان الكافي المفصل في النص كما هو منقول إلينا من جهة ، ولتجدد الحوادث من جهة أُخرى ، ناهيك عما طرأ من إضافات وغشاوات وحجب أفرزتها الذهنية البشرية على النص ، الأمر الذي إستدعى تصفيته منها عبر آلية الإجتهاد . بل لا نرى هناك دليلاً واضحاً يمكن أن يُقدّم بصدد إثبات مشروعية الإجتهاد ــ بما هو عملية إستنباط للحكم الشرعي تفضي إلى الظن ــ غير ما ذكرنا . ولكي نثبت هذا الزعم علينا أن نبحث في أدلة حجية الإجتهاد لدى كل من الإتجاهين السني والشيعي . وسنبدأ أولاً بالإتجاه السني كالآتي :

أ - أدلة الإجتهاد عند السنة ومناقشتها

سبق أن عرفنا أن الشافعي المعد أول من نظّر للإجتهاد لم يجد دلالة مباشرة على حجيته ، سواء من الإجماع أو من النص ، بل حاول أن يستدل على جواز العمل به بطريقة هي في حد ذاتها تستند إلى دليل الإجتهاد ، والقياس منه بالخصوص . الأمر الذي جعله يصادر على المطلوب . أما بعد عصر الشافعي فقد ظهرت محاولات عديدة للإستدلال على حجيته ، تارة بدعوى الإجماع وأُخرى من الكتاب وثالثة من السنة . وطالت محاولات الإستدلال فشملت حتى تلك التي تتعلق بخصوص إثباته في حق النبي (ص) فضلاً عن الصحابة كما سيتضح لنا كالاتي :

الأدلة العامة على حجية الإجتهاد

هناك أدلة عامة إستدل بها المتأخرون في الإتجاه السني بكل من الكتاب والسنة والإجماع . فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿اعتبروا يا أُولي الأبصار﴾[1] ، حيث إستفاد الفقهاء من ذلك بأن لفظة «فاعتبروا» لها دلالة على القياس ، من حيث أن هذا الأخير عبارة عن عبور من الأصل إلى الفرع ، مما يعني أن الأمر الوارد في الآية بصيغة تلك اللفظة هو أمر يتعلق بالحث على القياس ومن ثم الإجتهاد[2] . مع أن سياق الآية ليس بصدد الإجتهاد ولا القياس المصطلح عليه ، فهو دال على أخذ العبرة ، خاصة أن العبرة أو «العبور» في الآية ليس من جهة الإرتكاز إلى معنى النص ومن ثم تطبيق حكمه على مشابهاته كما في القياس والإجتهاد ، وإنما هو عبارة عن النظر إلى واقع خارجي وتأمله ولو من خلال ما صوّره القرآن وحكاه لأجل الإفادة منه في الواقع بأخذ العبرة منه . وهذا المعنى هو غير الإجتهاد المصطلح عليه . فهو ليس عبارة

(١) الحشر/ ٢ .

(٢) المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦٦ . والمستصفى ج٢ ، ص٢٥٤ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٢٩١ .

عن ربط حادثة بنصكما هو شأن الإجتهاد والقياس ، بل إنه ربط مصير بواقع لم يبق منه إلا الأثر وما خلّفه من درس وعبرة كما تنص على ذلك بداية الآية : ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أُولي الأبصار﴾ .

كما إستدل المتأخرون بقوله تعالى : ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أُمُّ الكتاب وأُخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وإبتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذّكر إلا أُولوا الألباب﴾[٣] ، مع أن الآية إذا حُملت على وجود الوقف بعد قوله ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ كما هو رأي الكثير من المفسرين القدماء فإنه لا دلالة لها على الإجتهاد مطلقاً ، إذ يكون الراسخون في العلم على هذا الإعتبار لا علم لهم بتأويله[٤] . أما لو حُملت الآية على الوصل فمن الواضح أيضاً أنها لا دلالة لها على الإجتهاد المفضي إلى الظن ، إذ هي صريحة الدلالة على العلم ، خاصة وأنها عطفت علم العلماء على علم الله تعالى وجمعت بينهما في سياق واحد . يضاف إلى أن الآية يُحتمل أن تكون وردت بخصوص المسائل العقائدية لا الفقهية وبالتالي فهي ليست بصدد الإجتهاد في الأحكام الشرعية .

كذلك إستدل المتأخرون بقوله تعالى : ﴿وإذا جاءهم الأمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[٥] ، مع أن الآية لا تدل على الإجتهاد المفضي إلى الظن لمجرد ذكر لفظة ﴿يستنبطونه﴾ . فظاهرها دال على إستخراج المطلوب بالعلم لا الظن . هذا على فرض أن المقصود بأُولي الأمر هم العلماء في الحديث والفقه . لذلك أن البعض لا يتقبل هذا الفهم ويرى أن مورد الآية جاء بخصوص إذاعة الأخبار التي لها أعراق سياسية ترتبط بأطراف شتى[٦] .

وأيضاً إستدلوا بقوله تعالى :﴿فإسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[٧] ، وقوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم

(٣) آل عمران/ ٧ . انظر : الإحكام للآمدي ،ج٤ ،ص٤١٥ .
(٤) إبن كثير : تفسير القرآن العظيم ،ج١ ،ص٣٥٢ .
(٥) النساء/ ٨٣ . انظر : المستصفى ،ج٢ ،ص٢٥٤ . والإحكام للآمدي ،ج٤ ،ص٢٨٩ . كذلك : فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ،ج١٠ ،ص١٩٩ وما بعدها .
(٦) الميزان في تفسير القرآن ،ج٥ ،ص٢٥ .
(٧) النحل/ ٤٣ ، والأنبياء/ ٧ .

لعلهم يحذرون﴾[٨] ، وهما آيتان سيمر علينا ذكرهما ومناقشة ما قيل عنهما عند تعرضنا للأدلة التي قدمها الإتجاه الشيعي بهذا الصدد .

أما من السنة النبوية الشريفة فقد روي عن النبي (ص) قوله : «إجتهدوا فكل ميسر لما خُلق له» . لكن دلالة هذه الرواية مجملة لا تؤكد المعنى المتواضع عليه من مفهوم الإجتهاد ، وهي فوق ذلك ليست ثابتة الصحة والإعتبار[٩] .

كما روي عن النبي (ص) قوله : «إذا إجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا إجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[١٠] . ومثل ذلك روي أن الرسول (ص) طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة ، فقال : أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال : نعم إن أصبت فلك أجران ، وإن أخطأت فلك أجر[١١] . وقال لعقبة وعمرو بن العاص : إجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة[١٢] . وإجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه ، فحكم بقتل الرجال وسبي النساء والذراري بالرأي[١٣] .

وبغض النظر عن سند هذه الروايات فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الإجتهاد ، ذلك أن موردها محدد بأُمور الحكم والقضاء ، وهي أُمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق ، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه لا من جهة معرفة الحكم الكلي ، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو .

كما أُستدل على حجية الإجتهاد - خاصة القياس - بالإجماع[١٤] . وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم . بل يمكن القول أنها باطلة للعلم بأن العديد من السلف قد نهوا عن

---

(٨) التوبة/ ١٢٢ .

(٩) روى هذه الرواية الطبراني عن إبن عباس . لكن جاء عن عمران بن حصين وهو صحيح بلفظ : «إعملوا فكل ميسر لما خُلق له» . (الإحكام للآمدي ، ج٤ ، حاشية ص٤٣٤) .

(١٠) الجصاص ، أحمد بن علي الرازي : الفصول في الأصول ، ج٤ ، ص٤٥ . والشيرازي ، أبو إسحاق : التبصرة في أصول الفقه ، ص٤٩٩ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٥ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤١٦ . وجاء في صحيح البخاري عن عمرو بن العاص عن النبي (ص) ما نصّه : «اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر (العسقلاني ، ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، ج١٣ ، ص ٢٧١ــ٢٧٢) . على ان هذا الحديث رواه الشيخان عن عمرو بن العاص وأبي هريرة ، كما رواه الحاكم والدارقطني عن عقبة بن نافع (الإحكام للآمدي ، ج٤ ، هامش ص٤١٦) .

(١١) الفصول في الأصول ، ج٤ ، ص٤٥ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٥ .

(١٢) المستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٥ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٨ .

(١٣) المستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٥ .

(١٤) شرح اللمع ، ج٢ ، ص٧٦٠ و٧٧٤ و١٠٦١ .

العمل بالرأي والقياس ، كما هو الحال مع الإمام الصادق وداود الأصبهاني وإبنه وغيرهم ممن سننقل بعض أقوالهم فيما بعد . .

اجتهاد النبي

ذهب أغلب رجال أهل السنة إلى أن النبي كان متعبداً بالعمل فإما أن يكون مأموراً به ، أو أنه مما يجوز عليه ذلك . وفي القبال مال البعض إلى منع هذه الآلية في حقه ، كما هو المنسوب إلى بعض الشافعية وإلى أبي علي الجبائي وإبنه أبي هاشم . بينما إتجه فريق ثالث إلى التوقف أو عدم القطع لتعارض أدلة الطرفين وعدم وضوح الترجيح فيما بينها ، فكل منها عليه إعتراضات يجعلها غير قاطعة ، كما هو رأي القاضي عبد الجبار الهمداني وأبي الحسين البصري والإمام الغزالي . وإن كان الغزالي يستبعد وقوع الإجتهاد من النبي في القضايا الدينية ويستظهر أنه كان يعمل طبقاً للوحي الصريح من غير إجتهاد[١٥] .

(١٥) المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦١ وما بعدها . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٩٨ ـ ٤٠٧ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

أدلة منع إجتهاد النبي

أهم الأدلة التي ذُكرت بهذا الصدد ما يلي(١٦) :

١ ــ لما كان النبي (ص) قادراً على كشف اليقين بالأخذ عن الوحي ؛ لهذا فإنه لا مجال للقول بإجتهاده ، باعتبار أن الإجتهاد عمل بالظن ، ومن القبح العمل بهذا وترك الوحي واليقين . مع أنه قد يقال إن عمل النبي (ص) بالإجتهاد إنما يكون فقط في حالة الإضطرار من حيث عدم نزول الوحي عند ترقبه له ، ولا مجال للإنتظار خشية فوات الحادثة من غير حكم . وبالتالي فإن مثل هذا الحال ليس فيه مقابلة بين الظن من جهة واليقين أو الوحي من جهة أُخرى ، مادام أن اليقين والوحي منقطعان ، خاصة إذا ما كان النبي يعلم بالوحي أنه يجوز له ذلك ، أو أنه مأمور به ولو أدى إلى الخطأ .

٢ ــ لو جاز للنبي الإجتهاد لكان يجوز مخالفته بإجتهاد غيره ، مع أن هذا يبطل الغرض من بعثه للناس ، وهو واضح البطلان .

لكن أُجيب على ذلك بأن إجتهاد النبي إما أنه لا يحتمل الخطأ باعتباره مسدداً من قبل الله تعالى كما هو مذهب قوم ، أو أنه يحتمل الخطأ ولكن لا يقرّ عليه ، بخلاف غيره من حيث إنه يحتمل الخطأ ويقر عليه ، وبالتالي يصبح إجتهاد النبي كالنص أو اليقين فلا يجوز مخالفته على هذا الحال .

٣ ــ جاء في قوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾(١٧) ، وحيث إن الإجتهاد لا يقال له إنه صادر عن وحي أو إنه وحي ؛ لذا فإنه منفي في حقه

لكن يجاب على ذلك إنه لا بد من تخصيص العموم الوارد في الآية ، وإلا لكان كل ما

(١٦) انظر حول ذلك المصادر التالية : المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦٣ . والتبصرة للشيرازي ، ص٥٢٢ــ٥٢٣ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٥ وما بعدها . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٢ ــ٤٠٣ .

(١٧) النجم/ ٣ــ٤ .

ينطق به النبي حتى لو كان تعبيراً عن حاجاته الخاصة والشخصية هي من الوحي ، وكذلك لكان الوحي لم ينقطع عنه حتى وفاته وهو خلاف ما عُلم من إنقطاعه عنه . لذلك فقد يكون المراد من الآية هو كل ما نطق به من القرآن الكريم . كما قد يجاب من أن القول بالإجتهاد ليس تعبيراً عن الهوى ، فإذا ما كان قد أُمر به وحياً فإنه يصبح لا ينطق به إلا عن وحي ولو بشكل غير مباشر .

وبهذا الجواب يمكن أن يجاب على ما أُستدل به من مثل قوله تعالى : ﴿قل ما يكون لي أن أُبدّله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي . . .﴾[١٨] ، وقوله : ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين﴾[١٩] . . ذلك إن مثل هذه الآيات مسوقة ومحمولة بشأن القرآن الكريم خاصة الآية الأولى ، حيث أن بدايتها صريحة بهذا الصدد : ﴿وإذا تُتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا إئت بقرآن غير هذا أو بدّله ، قل ما يكون لي أن أُبدّله من تلقاء نفسي . .﴾ .

وكذلك الحال فيما يتعلق بالآيات الأخرى فهي أيضاً مسوقة بشأن التأكيد على أحقية القرآن .

(١٨) يونس/ ١٥ .

(١٩) الحاقة/ ٤٤ ــ ٤٦ .

أدلة جواز إجتهاد النبي

إجتهاد النبي في المصالح الدنيوية

أما المجوزون للإجتهاد في حق النبي (ص) فقد إختلفوا في حدود ذلك وشروطه . فمنهم من أشرط جوازه في حدود المصالح الدنيوية من الحرب والسياسة ومعرفة الوقائع الجزئية ليطبق عليها الكليات كما هو الحال في القضاء . إذ يستفاد من بعض الآيات أن النبي قد تعرض إلى أكثر من عتاب من قبل المولى تعالى لإتخاذه بعض المواقف العملية ، مما يعني أنه كان يجتهد في ذلك . علماً أن العتاب لم يكن موجهاً إلى إجتهاده بالخصوص ؛ بل إلى ما أفضى إليه من نتائج . الأمر الذي يعني جواز إجتهاده بدلالة الإمضاء الحاصل من قبل المولى تعالى . أما العتاب على النتائج فيحمل بأنه إرشادي ، إذ بعضها على الأقل لا يدل على مخالفة النبي لأمر المولى ، أما البعض الآخر فإن كان فيه ما يدل على المخالفة فهو محمول على الخطأ الذي لا يقرّ عليه كما يتبين مما جاء بخصوص ما عوتب عليه مع المؤمنين في عدم قتل أسرى بدر في قوله تعالى : ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾[٢٠] . ومثل ذلك ما جاء بخصوص عتاب النبي على ما أذن للأعراب بالتخلف عن غزوة تبوك ، كما في قوله تعالى : ﴿عفا الله عنك لمَ أذنتَ لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾[٢١] .

يضاف إلى أن من الواضح أن النبي مأمور بالشورى في قوله تعالى :﴿وشاورهم في الأمر﴾[٢٢] . وهي تستلزم الإجتهاد من حيث أن نتائجها قد تخطئ الواقع في كل ما يتعلق بالمصالح الدنيوية .

(٢٠) الأنفال/ ٦٧ ــ ٦٨ .
(٢١) آل عمران/ ١٥٩ .
(٢٢) آل عمران/ ١٥٩ .

أما من جهة الأحاديث والسيرة فالذي يستفاد منها أن النبي (ص) لم يحظَ بالعصمة المطلقة الشاملة في قضايا تشخيص الواقع الذي ينبني عليه تطبيق الأحكام وتنفيذها[٢٣] . مما يعني أنه يجتهد في الأمر ، فإما مصيب وإما مخطىء ، ومن ذلك ما روي عنه في مسائل القضاء قوله : ﴿إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو يتركها﴾[٢٤] .

كذلك ما رواه مسلم والنسائي من أن النبي (ص) قال : إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر .

إجتهاد النبي في الأحكام الدينية

لكن في القبال هناك من جوّز الإجتهاد على النبي مطلقاً ، سواء ما تعلق بالمصالح الدنيوية أو ما إرتبط بالأحكام العامة من القضايا الدينية والعبادات مما لم يرد فيها نص . وقد ذكر الكمال بن الهمام في كتابه (التحرير) أن أكثر الأقوال الفقهية ترى أن النبي (ص) مأمور بالإجتهاد مطلقاً في الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشيء منها ، معتبراً أن ذلك مذهب عامة الأصوليين كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل ، وكذلك عامة أهل الحديث[٢٥] .

لذلك زعم بعض من المعاصرين أن النبي قد جعل الإجتهاد أصلاً ثالثاً للأحكام في عصره[٢٦] . كما صرح بعض آخر من أن النبي (ص) كان أول المجتهدين وإمام المفتين[٢٧] .

أما الأدلة التي قدمها العلماء عن إجتهاد النبي فمنها ما كان من الكتاب ، ومنها ما كان من الأخبار والأحاديث ، وذلك كالآتي :

---

(٢٣) انظر بصدد العصمة دراستنا المعنونة : العصمة وكتاب الألفين والمنهج الإستقرائي ، مجلة الموسم ، العددان (٢٣ـ٢٤) ، ص٤٠٥ـ٤٢٠ .

(٢٤) روى هذا الحديث الشيخان وأحمد في مسنده وأبو داود والنسائي والترمذي عن مالك (الإحكام للآمدي ، ج٤ ، هامش ص٤٠٦ . وانظر ايضاً : الام للشافعي ، ج٨ ، ص٥٤٢ . واقضية رسول الله ، ص٨٢) . كما أن هذه الرواية موجودة في المصادر الشيعية ويطلق عليها صحيحة هشام بن الحكم عنْ الإمام الصادق عن النبي (الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٣٩٠) .

(٢٥) عيسى ، عبد الجليل : إجتهاد الرسول ، ص٥٧ .

(٢٦) المدخل إلى علم أصول الفقه للدواليبي ، ص١١ ، عن : مناهج الإجتهاد في الإسلام ، هامش ص ٣٥٦ .

(٢٧) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص٧٢ .

دليل الكتاب

بصدد الأدلة التي قُدمت بشأن إجتهاد النبي من الكتاب ؛ أُستدل بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أُولي الأبصار﴾(٢٨) ، من حيث أنها دالة على القياس والإجتهاد ، وهي عامة في حق أُولي الأبصار أو البصائر ، والنبي أعظمهم بصيرة(٢٩) . لكنا عرفنا أنه ليس لهذه الآية أيّة دلالة على المقصود من الإجتهاد أو القياس .

كما أُستدل على ذلك أيضاً بآية : ﴿ولو ردّوه إلى الرسول وإلى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾(٣٠) . فوجه الدلالة هو أن الله تعالى عطف أُولي الأمر على الرسول في وجوب الرد إليهم ورتب على ذلك العلم بحكم الشرع عن طريق الإستنباط الذي هو الإجتهاد ، وبالتالي فكما يجوز الإستنباط أو الإجتهاد لأولي الأمر فكذا يجوز ذلك للرسول(٣١) .

لكن إبن حزم لم يرَ مثل هذه الدلالة من المعنى ، فقد إعتبر الضمير في لفظة « منهم» لا يرجع إلى الرسول وأُولي الأمر ، بل يرجع إلى الرادين ، وبالتالي يكون المستنبطون منهم ليس هم أُولي الأمر والرسول(٣٢) ، وهذا على ما يبدو هو الظاهر من الآية . لكن حتى مع إعتبار أن المستنبطين هم أُولي الأمر والرسول ؛ فإن ظاهر الآية لا دلالة له على الإجتهاد المفضي إلى الظن ، إنما دلالته على تحصيل العلم سواء أُعتبر ذلك عن طريق ما يسمى بالإجتهاد أو عن طريق إستخراج المعنى ، ومن المؤكد أن الحال في ذلك يختلف كلياً عن الحال الذي يمارسه المجتهدون في طرقهم الإجتهادية .

كما أُستدل على إجتهاد النبي بآية :﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾(٣٣) ، من حيث أن النبي هو أولى رسوخاً في العلم من غيره . لكن سبق أن علمنا أن ليس للآية أيّ دلالة واضحة على الإجتهاد ولا على المقاصد الفقهية ، إذ من المحتمل أنها وردت بخصوص العقائد .

وأيضاً أُستدل على إجتهاد النبي بآية : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما

(٢٨) الحشر/ ٢ .

(٢٩) الفصول في الأصول ، ج٣ ، ص٢٤٠ ، وج٤ ، ص٣٠ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٩٩ .

(٣٠) النساء/ ٨٣ .

(٣١) الفصول في الأصول ، ج٣ ، ص٢٤٠ ، ج٤ ، ص٣٠ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٢٨٩ . والتفسير الكبير للرازي ، ج١٠ ، ص٢٠٠ .

(٣٢) إبن حزم : الإحكام في أُصول الأحكام ، طبعة دار الجيل ، ج٦ ، ص١٩٧ـ١٩٨

(٣٣) آل عمران/ ٧ .

أراك الله﴾[٣٤] ، إذ قيل إن اللفظ بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالإستنباط من النص ، إذ الحكم بكل منهما حكم بما أراه الله ، أو أن الحكم الذي يستنبط من المنزل هو حكم بالمنزل لأنه حكم بمعناه[٣٥] . لكن من الواضح إنه إذا حملنا آلية الإستنباط على إحتمال أنها تفضي إلى الخطأ باعتبارها عملية إجتهاد ؛ فإنه لا يصح أن نعتبر الحكم الذي يستنبط من المنزل هو حكم بالمنزل أو بمعناه ، وذلك لأنه يحتمل أن يكون خطأً ، وظاهر الآية بعيد عن إرادة الإجتهاد المفضي إلى الظن أو الذي يحتمل له الخطأ ، أو على الأقل إنه لا يدل عليه . أما لو قيل أن العموم في الآية يمكن أن يشمل الإستنباط من النص فيما لو كان مفضياً إلى القطع واليقين فلا مانع من ذلك باعتباره لا يختلف عن الحكم بالنص .

كذلك أُستدل على إجتهاد النبي بآية سليمان في قوله تعالى :﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان﴾[٣٦] . ووجه الإحتجاج بهذه الآية هو أن الله خصّ سليمان بفهم الحق في الواقعة مما يدل على عدم فهم داود له ، ومن ثم فقد كانا يجتهدان في الحكم على الواقعة بدلالة إصابة أحدهما للحق دون الآخر ، فإذا ثبت هذا في حق بعض الأنبياء فما هو المانع من أن يشمل ذلك نبينا (ص)[٣٧]؟ !

وقد قيل في الجواب أن غاية ما في الآية تخصيص سليمان بالفهم ، وهذا لا يدل على عدم فهم داود له إلا بالمفهوم وهو غير حجة . وحتى لو سُلم بأنه حجة فإنه قد روي أن هذين النبيين حكما في تلك القضية حكماً واحداً ، ثم نسخ الله الحكم فعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود ، لذلك تمت الآية بقولها :﴿وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾ ، فلو كان أحدهما مخطئاً لما كان قد أتى في تلك الواقعة حكماً وعلماً[٣٨] .

كما قيل في الجواب أنهما قد حكما بحكم واحد بدلالة قوله تعالى : ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾ ، وأن هذا الحكم لهما كان صحيحاً بدلالة قوله تعالى : ﴿ وكلاً آتينا حكماً وعلماً﴾ ، أما الإختلاف بينهما فليس في أصل الحكم وإنما في الإجراء ، من حيث أن حكم سليمان كان أوفق وأرفق ، حتى ذُكر أنه رويت روايات من الشيعة والسنة تفيد أن داود حكم لصاحب الحرث برقاب الغنم ، وحكم سليمان له بمنافعها في تلك السنة من ضرع وصوف

(٣٤) النساء/ ١٠٥ .
(٣٥) فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٦٨ .
(٣٦) الأنبياء/ ٧٨ .
(٣٧) الفصول في الأصول ، ج٣ ، ص٢٤٠ ، ج٤ ، ص٣٠ و٣٢٩ ـ ٣٣٠ .
(٣٨) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤١٥ .

ونتاج ، وذلك لضمان ما أفسدته الغنم من الحرث على صاحبها ، واحتُمل أن ذلك كان مساوياً لقيمة رقاب الغنم(٣٩) .

دليل الأخبار

أما من حيث الأحاديث فقد نُقل عن النبي (ص) قوله : «لولا أن أشق على أُمتي لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء (وفي رواية : عند كل صلاة)»(٤٠) . مما يعني أن أمر السواك متروك إلى إجتهاد النبي وتقديره ، لذلك منعه خوف المشقة على الناس

لكن على فرض صحة هذا الحديث يمكن القول أن الأمر بالسواك مع أنه متروك إلى تقدير النبي إلا أنه لا يدل على إجتهاده بالمعنى المتواضع عليه ، فقد يجوز أن يكون الله فوض له الأمر في ذلك مثلما فوض إليه إرث الجد أو الجدة(٤١) ، ومثلما فوض لبعض أنبيائه في قوله تعالى : ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾(٤٢) . كذلك يجوز أن يكون هذا الحديث دالاً على الأمر الإرشادي لا المولوي ، فمن الواضح هو أن الأمر بالسواك ليس له علاقة بالأحكام العبادية ، بل كل ما يمكن أن يقال فيه أن له علاقة بالصحة .

كذلك أُستدل بما أشار إليه النبي (ص) بقوله في حرم مكة : لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ، فقال العباس : إلا الأذخر ، فقال النبي : إلا الأذخر . فالنبي في هذا النص ينهى عن قطع حشيش حرم مكة وشجره ، وكونه يوافق العباس على أن يستثني من ذلك نبات الأذخر ربما كما قيل لطيب رائحته(٤٣) ، فإنه بهذه الموافقة يبدو كأنه يجتهد في أمر النهي والإستثناء ، حيث من المستبعد أن يكون ما نطقه العباس قد جاء مطابقاً لما أراد أن يقوله النبي بالوحي(٤٤) .

لكن على فرض صدق هذه الحادثة فإنها دالة على أمر يخص المصالح الدنيوية التي يجوز فيها الإجتهاد من جهة تشخيص الواقع الموافق للمصلحة وليس له علاقة بالأحكام الكلية .

كما أُستدل بما روي عن عمر بن الخطاب من أنه سأل النبي فقال : إني اليوم – وهو يوم صيام – أتيت أمراً عظيماً . فقال (ص) : وما ذاك؟ فقال : هششت إلى امرأتي فقبّلتها . فقال

(٣٩) الميزان في تفسير القرآن ، ج١٧ ، ص٣١١ ـ ٣١٢ .
(٤٠) التبصرة للشيرازي ، ص٢٩ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٣٥ .
(٤١) قيل إن الله فوّض للنبي بعض ما جاء في الصلاة ، حيث أن الركعتين الأخيرتين في الصلاة هما مما أوجبهما النبي (ص) بتفويض منه تعالى ، بخلاف الركعتين الأوليتين باعتبارهما مما أوجبهما الله تعالى (الجزائري ، نعمة الله : الأنوار النعمانية ، ج٢ ، ص٣٦٧) .
(٤٢) ص/ ٣٩ .
(٤٣) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للزحيلي ، ص١٧٢ .
(٤٤) المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦٢ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٦ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٠ .

(ص) : أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان عليك جناح؟ قال : لا . قال (ص) : فلمَ إذن؟ ! إذ قيل إن في هذا النص دلالة على القياس ، حيث قاس النبي مقدمة الجماع علَى مقدمة الشرب ، فمثلما أن المضمضة لا تفسد الصوم كذلك فإن القبلة لا تفسده أيضاً[٤٥] .

لكن على فرض صحة هذا الحديث فمع ذلك ليس فيه دلالة تقضي بأن ما حكم به النبي إنما يعود إلى القياس . فكل ما في الأمر هو أن النبي شابه بين الأمرين ربما للإيضاح لا للتشريع . وحتى لو فُرض أن المقصود منه القياس فإنه مع ذلك يُعد حالة جزئية لا يصح تعميمها على الحالات الأخرى إلا بقياس ، وهو ما يفضي إلى الدور أو التسلسل الباطل .

ومثل ذلك ما روي عن النبي أنه قال في حديث طويل : . . وفي بضع أحدكم صدقة . فقال أصحابه : يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال (ص) : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيه وزر ، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر[٤٦] . ومثله ما رواه إبن عباس من أنه سألتْ النبي الجارية الخثعمية وقالت : إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع أن يحج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك ديْنَ فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ قالت : نعم . قال (ص) : فدين الله أحق بالقَضاء[٤٧] .

وواضح أنه ليس في مثل هذه الرواية وما قبلها ــ على فرض صحتهما ــ دلالة تفيد كون النبي (ص) قد أفتى بالقياس ، إذ كل ما يمكن أن يقال إنه شابه بين قضيتين ربما للتوضيح وتقريب المعنى لا للتشريع . وحتى مع فرض أنه عمل في مثل هذه الحالات القليلة بالقياس ، فإنه لا يعني أنه كان يعمل بمختلف حالات القياس التي عوّل عليها الأصوليون . فالتعميم ينبني على قياس سابق أو مفترض ، وهو ما يفضي إلى المصادرة .

وبأضعف من ذلك أُستدل على قياس النبي (ص) بما روي من أن رجلاً أنكر ولداً وضعته زوجته أسود ، فقال (ص) : هل لك من إبل حمر فيها أورق – أسود –؟ قال : نعم . قال (ص) : وهذا لعله نزعة عرق[٤٨] .

(٤٥) إبن حزم : ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل ، ص٢٦ . كذلك : الفصول في الأصول ، ج٤ ، ص٤٩ . والمعتمد ، ج٢ ، ص٧٣٥ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٤ . والإحكام للآمدي ، ج٣ ، ص٢٢٨ .

(٤٦) مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج٢٨ ، ص٣٦٩ . واعلام الموقعين ، ج١ ، ص١٩٩ . والإجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي ، ص٥٣ .

(٤٧) ملخص إبطال القياس ، ص٢٥ . والمعتمد ، ج٢ ، ص٧٣٥ــ٧٣٦ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٥ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٢٩٤ . وقد روي عن إبن عباس شبيه بتلك الرواية من أن إمرأة من جهينة جاءت إلى النبي (ص) فقالت إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت ، أفأحج عنها؟ قال (ص) : نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ إقضوا الله فالله أحق بالوفاء» (اعلام الموقعين ، ج١ ، ص٢٠٠ . والإجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي ، ص٥٤) .

(٤٨) ملخص إبطال القياس ، ص٢٥ . والفصول في الأصول ، ج٤ ، ص٤٩ . واعلام الموقعين ، ج١ ، ص١٩٩ .

كما أُستدل على إجتهاد النبي بما روي عن رجل أتى النبي (ص) فأسلم على أن لا يصلي إلا صلاتين ، فقبل منه ذلك[٤٩] . وهذه الرواية على فرض صحتها لا دلالة فيها على الإجتهاد ، إذ قد يكون للنبي تخويل من الوحي أن يقبل ذلك لترغيب المشركين في الإسلام وتأليف قلوبهم ، وربما يكون له سعة بالأمر أن يقبل أو لا يقبل . وهو أمر يختلف عن الإجتهاد المصطلح عليه[٥٠] .

وأُستدل أيضاً بما روي عن النبي (ص) أنه قال في حجة الوداع : «لو إستقبلت من أمري ما إستدبرت لما سقت الهدي» . فقيل أن سوق الهدي على ذلك كان بالرأي . لكن أُجيب على ذلك بأن معناه لو علمت سابقاً ما علمت الآن من الحرج الذي وُجد في السوق لما فعلت . كما قيل في الرد أن هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين أمر القوم بالتحلل عن إحرام الحج بالعمرة ، لكن النبي نفسه لم يتحلل لمّا ساق الهدي ، فتحرّج القوم عن التحلل وأرادوا أن يهتدوا بهدي الرسول (ص) ، لذلك إعتبر النبي أن سوق الهدي مانع له من التحلل قبل أن يبلغ محله ، ولو علم أنهم لا تطيب أنفسهم إلا بالإتباع في فعله لما ساق الهدي وتحلل . وهذا الحال لم يأت عن إجتهاد ورأي في الحكم الشرعي ، كما هو واضح[٥١] .

وبذلك نَخلص إلى أنه لا توجد دلالة قاطعة على الإجتهاد المطلق للنبي ، إذ الروايات التي إستند إليها في الأدلة المتقدمة هي من الآحاد التي لا تفيد القطع ، كما أنها على ما عرفنا ليس فيها الدلالة الواضحة على الإجتهاد بالمعنى المتواضع عليه ، فضلاً عما يمكن أن يناقش فيها من جهة السند . لكن من المؤكد أن النبي كان كسائر الناس يتعامل مع قضايا الواقع من الحوادث بمنطق الإجتهاد فيما لا نص فيه . فهذا ما أكده القرآن الكريم بدلالات واضحة يعززها ما نقل عنه في العديد من الحوادث . إلا أن هذا النوع من الإجتهاد يختلف عن المفهوم المصاغ علمياً من حيث إنه عبارة عن إستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية ، أو إنه عبارة عن القياس وما شاكله .

إجتهاد الصحابة

إختلف العلماء في الإتجاه السني حول جواز وشروط الإجتهاد بين الصحابة . فمنهم من منع ذلك في حياة النبي وأجازه بعده ، وهو المحكي عن أبي علي الجبائي وإبنه أبي هاشم ، وإن

(٤٩) إجتهاد الرسول ، ص١٢٢ .

(٥٠) بهذا الصدد يقول الشيخ أبو إبراهيم أحمد الأنصاري الحنفي النقشبندي في شرحه (بذل المجهود في شرح سنن أبي داود) ، تعليقاً على تلك الرواية التي رواها إبن حنبل في مسنده : «فظهر بهذا أنه (ص) أسقط عنه ثلاث صلوات ، فكان من خصائصه أن يخص من شاء بما شاء من الأحكام ، ويسقط عمن شاء ما شاء من الواجبات» (المصدر السابق ، ص١٢٢) .

(٥١) فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٦٨ .

كان أبو الحسين البصري قد نقل عنهما التوقف . وذكر البعض أن أبا علي توقف في الغائب وقطع هو وإبنه بالمنع في حق الحاضر إذا أمكنه سؤال النبي (ص) ، وفي الغائب إذا أمكنه مراسلته[٥٢] . وممن توقف ما نُسب إلى القاضي عبد الجبار الهمداني الذي سلّم بوقوع الإجتهاد في الغيبة عن النبي وتوقف في حضرته ، وهو الذي ذهب إليه الإمام الغزالي إستناداً إلى حديث معاذ بن جبل رغم أنه من أخبار الآحاد ، لكنه عوّل عليه لما قيل فيه إنه تلقته الأمة بالقبول[٥٣] . علماً أن سبب التوقف عند هؤلاء يعود إلى تعارض الأدلة وعدم القطع بها .

ومن العلماء من منع الإجتهاد عن الصحابة إلا في حدود القضاء دون غيره ، وبشرط الغيبة عن النبي لا حضوره ، وهو ما نقله الآمدي عن قوم[٥٤] . ومنهم من منع ذلك أيضاً إلا لضرورة لا يسع فيها الصحابي أن يكون على إتصال بالنبي كما هو الحال في الغائب البعيد ، أو في حالة إذن النبي له بالحكم . وقد ذهب إلى هذا المذهب صاحب مسلم الثبوت . وهناك من أجازه مطلقاً في الغائب دون الحاضر . كما أن هناك من أجازه بشرط الإذن الخاص . والبعض توسع في هذا الإذن فشمل عنده الصريح والضمني . كذلك أن هناك من أجازه بغياب النبي وحضوره بعد إذنه إذا ما خاف فوت الحادثة من دون حكم أو ضاق عليه الوقت[٥٥] . وذهب بعض آخر إلى إعتبار الإجتهاد جائزاً في كل ما ليس فيه أمر ولا نهي ، كما هو مذهب إبن حزم الأندلسي الذي أجاز الإجتهاد على الجميع سواء كانوا صحابة أو غيرهم إلى يوم القيامة ، حتى لو كان الأمر في حضرة النبي (ص) مادام الإجتهاد عنده يدخل في دائرة المباح لا الواجب ولا الحرام ، كإجتهاد الصحابة فيما يجعلونه علماً للدعاء إلى الصلاة ، كذلك إجتهادهم في شخصية السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر ، حيث أنهم أخطأوا ولم يعنفهم النبي على إجتهادهم هذا[٥٦] .

هكذا تتعدد الأقوال التي تجيز للصحابة الإجتهاد في حياة النبي وبعده ضمن شروط وإعتبارات مختلفة . أما الأدلة التي قُدمت بهذا الصدد فستتناولها كالآتي :

---

(٥٢) المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦٥ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٧ . وفواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٧٥
(٥٣) المعتمد ، ج٢ ، ص٧٦٥ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٥ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٧ .
(٥٤) المستصفى ، ج٢ ، ص٣٥٤ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٧ .
(٥٥) فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٧٥ .
(٥٦) الإحكام لإبن حزم ، ج٥ ، طبعة دار الجيل ، ص١٢٢ . والبحر المحيط ، ج٦ ، ص٢٢٠ـ٢٢١ .

أدلة منع إجتهاد الصحابة

إستدل المانعون لإجتهاد الصحابة في حياة النبي بعدة أدلة منها :

١ ــ إن الصحابي في حياة النبي يمكنه معرفة الحكم الشرعي على وجه اليقين والعلم ، وبالتالي لا معنى لأن يمارس الإجتهاد المفضي إلى الظن .

٢ ــ إن الحكم بالإجتهاد في حياة النبي يعد إفتياتاً على مقام النبوة فلا يقع .

٣ ــ قد ثبت أن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إلى النبي ، مما يعني أنه لو جاز لهم الإجتهاد لإجتهدوا دون مراجعته[٥٧] .

(٥٧) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٨ .

أدلة جواز إجتهاد الصحابة

إجتهاد الصحابة في حياة النبي

يمكن القول أن الإجتهاد بخصوص القضاء وما شاكله إن كان يتعلق بالتطبيق وتشخيص الواقع فلا مانع ولا غنى عنه في أيّ وقت من الأوقات، سواء في حياة النبي (ص) أو بعدها، وسواء في غيبته أو عند حضوره بعد أخذ الإذن عنه. ومن الوقائع المنقولة بهذا الصدد أن النبي طلب من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم، إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر واحد(٥٨).

ومن ذلك ما روي أن النبي بعث علياً إلى اليمن قاضياً وقال له: إذا جلس إليك الخصمان فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر كما سمعتَ من الأول، فإنك إذا فعلتَ ذلك تبين لك القضاء(٥٩). كما نُقل أن النبي أرسل حذيفة اليماني للقضاء بين بين جارين إختصما في جدار بينهما وإدعى كل منهما أنه له(٦٠).

وروي أيضاً أن النبي أذنَ لسعد بن معاذ أن يحكم في شأن يهود بني قريظة، فحكم بقتلهم وسبي نسائهم وذَراريهم، فقال له النبي: لقد حكمتَ بحكم الله من فوق سبعة أرقعة(٦١).

والملاحظ أن مثل هذه المنقولات لا علاقة لها بالإجتهاد المتواضع عليه، فليس فيها إستنباط لحكم من الأحكام الشرعية كما هو واضح.

وهناك منقولات تعبر عن مواقف عملية لها علاقة بالتكليف إتخذها الصحابة إضطراراً

---

(٥٨) التبصرة، ص٥١٩. والمستصفى، ج٢، ص٣٥٥.

(٥٩) مناهج الإجتهاد في الإسلام، ص٤٢.

(٦٠) نفس المصدر والصفحة.

(٦١) الإحكام للآمدي، ج٤، ص٢٩٤ و٤٠٨. وفواتح الرحموت، ج٢، ص٣٧٥. والاموال لابن سلام، ص٦٣. واعلام الموقعين، ج١، ص٢٠٤.

لعدم تمكنهم من الإتصال بالنبي مع خوفهم من فوات الحادثة أو ضيق الوقت ، وهي أيضاً لا تدل على أنهم كانوا يجتهدون بالمعنى المتواضع عليه ، إذ أنها حالات جزئية ووقتية لا بد من إتخاذ موقف عملي منها إضطراراً . فمن ذلك نُقل أنه خرج صحابيان في سفر فحضرت الصلاة ولم يكن معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء فلم يعد أحدهما صلاته ، بينما توضأ الآخر وأعادها ، وحينما لقيا النبي (ص) وقصّا عليه فإنه صوبهما ، وقال للذي لم يعد : أصبت السنة وأجزأتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرتين(٦٢) .

كما نُقل أن النبي قال لأصحابه بعد إنصرافه عن الأحزاب : «ألا لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» ، لكن بعضاً من الصحابة صلوا صلاة العصر قبل الوصول إلى مكان وجود يهود بني قريظة خشية فوات الوقت ، بينما أخرها البعض الآخر حتى وصل إلى محل بني قريظة عملاً بقول الرسول(٦٣) .

وروي أن جماعة من الصحابة كانوا في سفر وفيهم عمر ومعاذ ، فأصبح كلاهما بحاجة إلى الغسل ولا ماء معهما ، فعمل كل واحد منهما على ما ظن ورجى أنه الصواب . فأما معاذ فقد تمرغ وتوضأ بالتراب وصلى ، لكن عمر لم يرد ذلك وأخّر الصلاة ، فلما رجعا إلى الرسول بيّن لهما الصواب في قوله تعالى : ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ ، وقال يكفيكما أن تفعلا هكذا ، مشيراً إلى كيفية التيمم(٦٤) .

كذلك هناك بعض المنقولات التي ظاهرها أن بعض الصحابة قد حكم بالقول في حضور النبي ودون إذنه . حيث نُقل أنه لما قتل أبو قتادة الإنصاري مشركاً ، وقال رسول الله (ص) : من قتل قتيلاً فله سلبه ، فقام أبو قتادة وقال : قتلت قتيلاً ، فقال رجل : صدق وسلبه عندي ، فإرضه يا رسول الله ، عندها قال أبو بكر : لا ها الله ذا لا يعمد إلى أسد من اسود الله يقاتل عن الله تعالى ورسوله فيعطيك سلبه(٦٥) . وهذه الرواية حتى لو كانت صحيحة فإنها لا تدل على إجتهاد أبي بكر ، إذ ما قاله مستمد مما صرح به النبي (ص) في قوله الآنف الذكر . كل ما في الأمر أن أبا بكر قد تعجل وحكم من نفسه دون إذن النبي ، وكان الأولى به أن يدع النبي يحكم أو يستأذن منه ذلك .

لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الإجتهاد بالرأي في حياة النبي هي منقولة معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً ، إذ قال له النبي : بمَ تقضي إن عرض لك قضاء؟

(٦٢) اعلام الموقعين ، ج١ ، ص٢٠٤ . والإجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي ، ص٧٤ .

(٦٣) فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٧٥ . والبحر المحيط ، ج٦ ، ص٢٢٤ .

(٦٤) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ ، ص٦١ . والإجتهاد في الشريعة الإسلامية للمرعي ، ص٧٤ .

(٦٥) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٨ . وفواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٣٧٦ .

قال : بما في كتاب الله ، قال (ص) : فإن لم تجد؟ قال : بما في سنة رسول الله ، قال (ص) : فإن لم تجد؟ قال : أجتهد ولا آلو . فسرَّ بذلك رسول الله وقال : الحمد لله أن وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله . فهذه الحادثة لها دلالة على الإجتهاد باستنفاد الجهد فيما لا نص فيه . لكنها من جهة وردت بخصوص القضاء وهو يحتاج إلى فض المنازعات والفصل فيها ؛ سواء بالإستناد إلى النص أو إلى غير ذلك إن لم يتمكن القاضي من إيجاد الحكم في النص ، وهو خلاف الحال في الفتوى ، إذ قد لا يترتب على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتي وإمتنع عن الإفتاء أو قال بالإحتياط أو أيّ وظيفة عملية أُخرى ، وذلك فيما لو عجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص . لهذا فإن قياس الإجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول ، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي .

هذا من جهة ، أما من جهة أُخرى فإن منقولة معاذ هي كغيرها من المنقولات التي ذكرناها تُعد من أخبار الآحاد التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير ، ذلك أن الإجتهاد هو أصل أساس تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية ، ومن غير المنطقي أن يتم إثباته بمجرد خبر الآحاد الظني الثبوت . لهذا سبق لأبي حنيفة أن إعتبر أن خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى فليس بحجة[(٦٦)] ، فكيف الحال والخبر مرسل[(٦٧)]؟ ! ناهيك عن أن هناك من عدّه من الموضوعات ، كما هو الحال مع الجوزجاني الذي علّق عليه بقوله : «هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أُصول الشريعة»[(٦٨)] . من هنا فلا دليل على إجتهاد الصحابة في حياة النبي (ص) بالمعنى المتعارف عليه . والعجيب ما زعمه الزركشي في (البحر المحيط) بقوله : «إن الصحابة تكلموا في زمن النبي (ص) في العلل»[(٦٩)] .

إجتهاد الصحابة بعد النبي

أما إجتهاد الصحابة بعد وفاة النبي فقد كثر النقل عنه حتى أصبح لا يقبل الشك ، خاصة أن الحاجة والضرورة قاضية به عند تجدد الحوادث التي لم ينص عليها الشرع الإسلامي بشكل صريح وواضح ، حتى قيل أن الذين حفظت عنهم الفتوى من الأصحاب بلغوا مائة

---

(٦٦) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٢٩٦ .

(٦٧) روى هذا الحديث أحمد بن حنبل وأبو داود والترمذي وإبن عدي والطبراني والبيهقي ؛ عن أحّد أصحاب معاذ ، وهو مرسل (الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٢٩٦ ، وهامش ص٢٩٣) . وقد نصّ الترمذي عليه بقوله : ليس إسناده عندي بمتصل . وعقّب عليه إبن عربي بقوله : هو حديث مشهور (السباعي ، مصطفى : السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، ص٣٧٧) .

(٦٨) السنة للسباعي ، ص٣٧٨ .

(٦٩) النشار ، علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م ، ج١ ، ص٣٤ .

ونيفاً وثلاثين ما بين رجل وإمرأة ؛ منهم المكثرون ومنهم المتوسطون ومنهم المقلون(٧٠) . لذلك إختلفوا في مسائل عديدة من أمثال ما أُطلق عليها بالجد والأخوة والخرقاء والمشتركة أو المشرّكة والحرام والخيار والخلية والبرية والبائن والمدبر والمكاتب والكلالة وغيرها(٧١) .

وهناك بعض النصوص التي تنقل أن بعض الصحابة كان يشير في كلماته إلى دليل القياس فيما لا نص فيه كما هو الحال مع الخليفة عمر بن الخطاب ، حيث جاء في كتاب مطوّل له بعثه إلى أبي موسى الأشعري قال فيه : « . . ثم الفهم الفهم فيما أدى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قايس بين الأمور عند ذلك ، وأعرف الأمثال ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»(٧٢) .

بل إن بعض المتأخرين إعتبر القياس دليلاً مستقلاً لعمل الصحابة وإجماعهم عليه ، كما هو رأي إبن خلدون الذي يقول : «ثم نظرنا في طرق إستدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ؛ فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه ، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم ، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك الإلحاق . فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق ؛ تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس وهو رابع الأدلة»(٧٣) .

لكنا نعد مثل هذا الرأي من المجازفات في القول . فكون الصحابة قد إجتهدوا في الكثير من القضايا وأقاموا الشورى كي يحددوا الموقف العملي لمسائل لم ينزل فيها تشريع ؛ لا يعني أنهم عملوا بالقياس كدليل مميز ومستقل ، وما روي في هذا الشأن يعد من القليل لا يصح أن يُصور كأنه مركوز في أذهان الصحابة مثلما هو الحال عند المجتهدين عبر العصور . مع أنه نقل عن الصحابة والتابعين الكثير من النقد والإعتراض على الأخذ بالرأي والقياس ، ولو بشكل

(٧٠) الإحكام لإبن حزم ، طبعة دار الجيل ، ج٥ ، ص٨٧ وما بعدها . وأعلام الموقعين ، ج١ ، ص١٢ .

(٧١) الفصول في الأصول ، ج٤ ، ص٥٣ . والتبصرة ، ص٤٢٨ .

(٧٢) المحلى ج١ ، ص٥٥ . وأعلام الموقعين ، ج١ ، ص٨٦ . علماً أن إبن حزم ضعّف تلك الرسالة من حيث السند وكذبها . كذلك أن الاستاذ محمود بن محمد عرنوس توصل في كتابه (تاريخ القضاء في الإسلام) إلى تأييد ابن حزم واعتبار تلك الرسالة موضوعة بالإستناد إلى دليل تاريخي ، وهو ان أبا موسى الأشعري لم يتولّ الكوفة في عهد عمر ، بل كان قاضيها آنذاك شريح ، أما أبو موسى فقد تولاها في عهد عثمان (تاريخ القضاء في الإسلام ، ص١٥ . والمحلى ، ج١ ، ص٥٥ـ٥٦) .

(٧٣) تاريخ إبن خلدون ، ج١ ، ص٨١٣ . كذلك انظر بهذا الصدد : أعلام الموقعين ، ج١ ، ص٢٠٣ وما بعدها .

مجمل ، منها ما روي عن أبي بكر قوله : «أيّ سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي» . وعن الإمام علي قوله : «لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره» . وعن إبن سيرين قوله : «أول من قاس إبليس ، وما عُبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس» . وعن مسروق صاحب إبن مسعود قوله : «إني لا أقيس شيئاً بشيء إني أخاف أن تزلّ قدمي»(٧٤) .

(٧٤) ملخص إبطال القياس ، ص٥٧ وما بعدها . والتبصرة ، ص٤٢٩ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٠٤ . ورسالة القول المفيد ، ص٣٣ . يضاف إلى ذلك نقل إبن القيم في كتابه (أعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٣ــ٧٥) وقبله إبن حزم في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام ، طبعة السعادة ، ج٦ ، ص٤٩ــ٥٩) وكذلك الشاطبي في كتابه (الإعتصام ، ج٣ ، ص٢٤١ــ٢٤٩) ؛ كلام التابعين والسلف في نقد الرأي وذمّه ، منها : ما عن الشعبي أنه قال : لعن الله أرأيت . وعنه في جوابه لصالح بن مسلم في مسألة عن النكاح ، إذ قال له : إن أخبرتك برأيي فَبُل عليه . وعنه أنه قال : ما جاءكم به هؤلاء من أصحاب رسول الله (ص) فخذوه ، وما كان رأيهم فاطرحوه في الحش . ونُقل إنه قيل لجابر بن زيد : إنهم يكتبون ما يسمعون منك ، قال : إنا لله وإنا إليه راجعون ، يكتبونه وأنا أرجع عنه غداً . وعن سفيان بن عيينة أنه قال : إجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم ، لا أن يقول هو برأيه . وعن أبي سلمة أنه قال للحسن البصري : بلغني أنك تفتي برأيك ، فلا تفت برأيك إلا أن يكون سنة عن رسول الله (ص) . وعن أبي وائل شقيق إبن سلمة إنه قال : إياك ومجالسة من يقول أرأيت أرأيت . وعن إبن شهاب إنه قال : دعوا السنة تمضي ، لا تعرضوا لها بالرأي . وعن عروة بن الزبير إنه قال : مازال أمر بني إسرائيل معتدلاً حتى نشأ فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم ، فأخذوا فيهم بالرأي فأضلوهم . وعن إبن شهاب إنه قال ، وهو يذكر ما وقع فيه الناس من هذا الرأي وتركهم السنن ، فقال : إن اليهود والنصارى إنما إنسلخوا من العلم الذي بأيديهم حين إتبعوا الرأي وأخذوا فيه . وعن إبن وهب إنه قال حدثني إبن طيعة أن رجلاً سأل سالم بن عبد الله بن عمر عن شيء ، فقال : لم أسمع في هذا شيئاً : فقال له الرجل : فأخبرني أصلحك الله برأيك ، فقال : لا ، ثم عاد عليه ، فقال : إني أرضى برأيك ، فقال سالم إني لعلّي إن أخبرتك برأيي ثم تذهب فأرى بعد ذلك رأياً غيره فلا أجدك . وعن ربيعة إنه قال لإبن شهاب : إن حالي ليس يشبه حالك ، أنا أقول برأيي من شاء أخذه وعمل به ، ومن شاء تركه . وعن حماد بن زيد إنه قال : قيل لأيوب السختياني : ما لك لا تنظر في الرأي؟ فقال أيوب : قيل للحمار ما لك لا تجترّ؟ قال : أكره مضغ الباطل . وعن الأوزاعي إنه قال : عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس ، وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك القول . وعن سعيد بن عبد العزيز إنه كان إذا سُئل لا يجيب حتى يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله ، هذا رأي والرأي يخطىء ويصيب .

كما أن من المعروف أن الأئمة الأربعة كانوا لا يعولون على الرأي والإجتهاد إلا للضرورة ، ومن ذلك قول أبي حنيفة : «عجباً للناس يقولون إني أفتي بالرأي ، ما أفتي إلا بالأثر» . ويقول «إذا صح الحديث فهو مذهبي» (أبو حنيفة ، ص٤٥٥) . كذلك يقول : «كذب والله وإفترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى القياس» (المصدر السابق ، ص٢٧٣) . وقوله أيضاً : «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك إننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به» (نفس المصدر والصفحة . كذلك : أعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٧) .

كذلك كان الإمام مالك يقول هو الآخر ما معناه : إنما أنا بشر أصيب وأخطىء ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة (ملخص إبطال القياس ، ص٦٦ . والإحكام ، ج٦ ، ص٥٦ . وأعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٥ . والإعتصام ، ج٣ ، ص٢٥٦ . والموافقات ، ج٤ ، ص٢٨٩) . وقال القعنبي : دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه ، فسلمت عليه ، ثم جلست ، فرأيته يبكي ، فقلت له : يا أبا عبد الله ، ما الذي يبكيك؟ فقال لي : يا إبن قعنب ، ومالي لا أبكي؟ ! ومن أحق بالبكاء مني؟ ! والله لوددت أني ضُربت بكل مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطاً ، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه ، وليتني لم أفت بالرأي (الإحكام لإبن حزم ، ج٦ ، ص٥٧ . وأعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٦) . أما الشافعي فهو معروف =

وعليه فمــن المعقـول أن يقـال أن الصحابـة قـد مـارسـوا الإجتهـاد عنـد الإضطرار ، وكان في الغالب ممزوجاً بالشورى . ومن ذلك ما ذكره ميمون بن مهران من أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصم نظر في كتـاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به ، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله (ص) في ذلـك الأمـر سنـــة قضى بها ، فـإن أعياه خرج فسأل المسلمين إن كان الرسـول قد قضى في ذلك بقضاء؟ فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول اللــه (ص) جمـع رؤوس الناس وخيارهم فإستشـارهم ؛ فإذا إجتمع رأيهم على أمر قضـى بـه[٧٥] . وعن شـريح أن عـمر بن الخطاب كتب إليه قـائلاً : إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا يلفتــك عنه الرجــال ، فـإن جـاءك مـا ليس في كتاب الله فانظر سنة رسـول الله فاقض بها ، فإن جــاءك ما ليـس فـي كتـاب الله ولم يكن فيه سنة رسـول الله فـانظر ما إجتـمع عليــه النالس فخـذ به ، فـإن جـاءك ما ليــس فــي كتـاب الله ولم يكن فيه سنة رسول اللهــ ولم يتكلــم فيــه أحـد قبلك فاختر أيّ الأمرين شئت ، إن شئت أن تجتهـد برأيك ثم تقـدم فتـقـدم ، وإن شئت أن تتـأخـر فتـأخـر ، ولا أرى التـأخـر إلا خيـراً لك[٧٦] .

وعن عبد الله بن مسعـود قال : أتى علينا زمان لسنا نقضي ، وإن الله قد قـدر من الأمر أن قد بلغنا ما ترون ، فمن عرض له قضاء بعد اليوم فليقض فيه بما في كتاب الله عز وجل ، فإن جاءه مـا ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله ، فإن جاءه مـا ليس في كتاب الله ولـم يقـض به رسول الله (ص) فليقض بما قـضى به الـصـالحون ولا يقل إني أخـاف وإني

= بموقفه المتشدد من الرأي في قبال النص ، إذ إنه يعد الرأي أو القياس للضرورة صراحة ، وقد نصّ في رسالته على ذلك ، حيث يقول : «ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا ، ولكنها منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود» (الرسالة ، ص٥٩٩) . وقد نُقلتْ عنه أقوال عديدة بهذا الشأن منها قوله : «القياس إنما يصار إليه عند الضرورة» (أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٤) . وقوله : «إذا وجدتم لي مذهباً ، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي ، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر» (الملل والنحل ، ص٨٩ . والإعتصام ، ج٣ ، ص ٢٥٦) . وقوله : «إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط» . كذلك قوله : «إذا رويت عن رسول الله (ص) حديثاً ولم آخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب» . وقوله : «لا قول لأحد مع سنة رسول الله (ص)» (أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٨٢) .

أما إبن حنبل فهو أشد الأئمة الأربعة بعداً عن الرأي وأقربهم تمسكاً بالخبر ولو كان ضعيفاً ، وهو العلة الذي جعل مقلديه قلة ، كما ينص على ذلك إبن خلدون (تاريخ ابن خلدون ، ج١ ، ص٨٠٣) . فمن الواضح إنه لا يستخدم القياس الا بدافع الضرورة ، كوقوع حادثة تقتضي حكماً ما لدفع مضرة أو جلب مصلحة وليس هناك من نص ولا أثر ، لذلك إنه ينفر من الإفتاء في القضايا المفترضة على خلاف توجهات الإمام أبي حنيفة (أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠١ . كما انظر : الرويشد : قادة الفكر الإسلامي عبر العصور ، ص٨٣) .

(٧٥) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٤٩ .

(٧٦) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٣٠٤ . وحجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٤٩ .

أرى «فإن الحرام بيّن والحلال بيّن ، وبين ذلك أُمور مشتبهة ، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»(٧٧) .

على ان في اجتهاد الصحابة رحمة للذين جاءوا من بعدهم . فبفضله فتح الفقهاء الباب الى الرأي والاستنباط ، ولولاه لكان من المشكل التفكير في حدود غير الصريح من النص . لهذا يؤثر عن عمر بن عبد العزيز قوله : «ما أحب ان اصحاب رسول الله لا يختلفون ، لانه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق ، وانهم ائمة يقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول احدهم لكان سنة ، ومعنى هذا انهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه . .»(٧٨) .

***

مهما يكن ان الطريقة التي سلكها الصحابة في الإجتهاد لم تستند إلى الأساليب الإستدلالية كما زاولها المجتهدون من بعدهم عبر العصور ، اذ كانت تلقائية ذات طبيعة وجدانية تعمل على اقتناص المطلوب مباشرة بعد التأمل ومشاورة الرأي عادة . وقد إستمد التابعون هذه الطريقة عنهم حتى ظهر الإحتياج إلى الإجتهاد المعتمد على سبل الإستدلال بالتفكير . وإستمر الحال على ذلك حتى القرن الرابع الهجري ، ومنه ظهر الجدل وكثرة الخلاف في علم الفقه(٧٩) ، إذ تكاثرت الآراء والمذاهب وأصبح بعضها يضرب البعض الآخر حتى إنتهى الأمر أخيراً إلى سد باب الرأي والإجتهاد المطلقين ، فركن الفقهاء وغيرهم من الناس قروناً طويلة إلى التقليد غير عابئين بوجود الحاجة المستمرة إلى الإجتهاد(٨٠) . أما الدواعي الحقيقية لغلق باب الإجتهاد فلازالت لم تعرف بعد . فكل ما طُرح بهذا الصدد يعد من التكهنات والظنون التي لا ترقى إلى مستوى العلم واليقين على ما سنعرف الآن . .

نهاية الإجتهاد عند السنة

إختلف الباحثون في تحديد السبب الذي جعل الفقه ينقلب من كونه مادة للإجتهاد إلى شكل من أشكال التقليد . وهو المعروف بسد باب الإجتهاد الذي حدث منذ القرن الرابع

(٧٧) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٤٩ـ ١٥٠ .

(٧٨) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٢٥٥ .

(٧٩) ذُكر أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسعة عشرة مدرسة فقهية . (إقبال ، محمد : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص١٨٩ـ١٩٠) .

(٨٠) علماً بأن هذا الأمر كاد أن يحدث لدى الاتجاه الشيعي بعد الشيخ الطوسي منذ القرن الخامس الهجري ؛ لولا الحركة النقدية المضادة لابن ادريس الحلي . وستأتي الاشارة الى ذلك فيما بعد .

الهجري . إذ نُقل أنه حُصرت المذاهب في أربعة وذلك (سنة ٣٦٥هـ) . وقيل إن آخر مجتهد آنذاك هو المفسر والمؤرخ المعروف محمد بن جرير الطبري(المتوفي سنة ٣١٠هـ)[٨١] .

ونُقل ان المجتهد المطلق – سواء المستقل أو المنتسب – قد فُقد من قريب عصر الشافعي . ونصّ على انعدامه بعد عصر الائمة الفخر الرازي وبعده الرافعي والنوري معولين على ان الناس «كالمجمعين اليوم على انه لا مجتهد» . كما أشار الى ذلك الغزالي في (الإحياء) بأن حكم كل أهل العصر عدم بلوغ رتبة الاجتهاد ، وانما يفتي الفقيه فيما يُسأل عنه نقلاً عن مذهب إمامه . وعلل سبب ذلك بأن الاجتهاد متوقف على تأسيس قواعد اصولية وحديثية وغيرهما يخرج عليها المجتهد استنباطاته وتفريعاته ، وهذا التأسيس هو الذي أعجز الناس عن بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق[٨٢] . فهذا هو موقف جمهور الفقهاء بأن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده ، وان من ادعى منهم لا تسلم له دعواه ، ضرورة ان بلوغها لا يثبت بمجرد الدعوى[٨٣] . حتى قيل ان الطبري صاحب التفسير والتاريخ قد ادعى لنفسه بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق الا ان الفقهاء في عصره لم يسلموا له ، فما بالك بغيره ممن هو في العصور البعيدة[٨٤] .

ونقل إبن عابدين الحنفي عن بعض رسائل إبن نجيم قوله : «إن القياس بعد الأربعمائة منقطع»[٨٥] .

على هذا قام الفقهاء بمنع أهل العصور التالية من الاستنباط من الايات والاحاديث ، واوجبوا عليهم الأخذ بأقوال الائمة واتباعهم في كل ما يقولون من الأحكام الفقهية وتفسير الايات القرآنية والاحاديث النبوية ، معتبرين انه بدون ذلك يلزم الضلال والالحاد في الدين ، لأن كثيراً من الايات والاحاديث يعارضها مثلها من النصوص ، ولا اطلاع لغير المجتهدين على ذلك الا بالنقل عنهم ، وبعضها منسوخ وبعضها مخصوص ومجمل ومتشابه وغير ذلك . فهذا هو معنى قول الأكثرين لجواز خلو الزمان حتى عن مجتهد المذهب[٨٦] .

وقد لاقى هذا المنع رواجاً كبيراً في المذهبين الحنفي والشافعي وأقل منهما في المذهب المالكي[٨٧] . لكن الأقلين رفضوه ، كما هو الحال مع الحنابلة الذين أوجبوا ان لا يخلو عصر

(٨١) مطهري : مبدأ الإجتهاد في الإسلام ، ص٤٣ و١٧ .
(٨٢) المليباري : هداية الموفقين ، ص٤٤ .
(٨٣) تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١٢١ .
(٨٤) تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١١٧ .
(٨٥) وافي ، علي عبد الواحد : حقوق الإنسان في الإسلام ، ص٢٢٨ .
(٨٦) تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١٢٢ـ١٢٣ .
(٨٧) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٣٠٣ .

من العصور عن المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام ، وإن سلّموا بخلو الزمان عن المجتهد المستقل ، حيث بنظرهم ان المجتهد يتبع الدليل ، وهم ينتسبون الى ابن حنبل لميلهم لعموم أقواله كما أفاد ذلك ابن الجوزي(٨٨) .

وقد نصّ السيوطي وغيره على تعذر إمكان إحداث المجتهد المستقل دون المنتسب بعد القرون الثلاثة ، فذكر بأن «هذا القسم قد فُقد من دهر ، بل لو أراده الانسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له ، نصّ عليه غير واحد» . وقال ابن برهان من الشافعية بأن «اصول المذاهب وقواعد الادلة منقولة عن السلف فلا يجوز ان يحدث في الأعصار خلافها» . وقال ابن المنير من المالكية بأن «اتباع الائمة الان الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون ان لا يحدثوا مذهباً ، أما كونهم مجتهدين فلأن الاوصاف قائمة بهم ، وأما كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا مذهباً ، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب»(٨٩) .

واوضح السيوطي في رده على جمهور الفقهاء بأن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل ، واذا كان المستقل قد تعذر وجوده بعد عصر الائمة فان المجتهد المنتسب او غير المستقل باقي أبد ، الدهر ، مستدلاً على ذلك بقول النبي (ص) : «يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الامة امر دينها» ، مانعاً الاستدلال بأن المراد بمن يجدد أمر الدين هو من يقرر الشرائع والاحكام لا المجتهد المطلق(٩٠) .

وقريب من الموقف العام لجمهور الفقهاء ذهب إبن خلدون الى ان أسباب اغلاق باب الاجتهاد تعود إلى كثرة ما تشعب من الإصطلاحات والمعارف في العلوم مع تباعد الزمن ، إذ صار من الصعب الوصول إلى مرتبة الإجتهاد ، لذا خشي أن يمتد من هو غير أهل لذلك ممن لا يوثق برأيه ولا دينه ، الأمر الذي حدا بالفقهاء أن يعلنوا عجزهم عن الوصول إلى تلك المرتبة وأوصوا الناس بتقليد أئمة المذاهب(٩١) . ومثله ما ذهب اليه حديثاً الشيخ علي الطنطاوي ، حيث اعتبر ان الفقهاء هم الذين أمروا باتباع أحد المذاهب الاربعة وذلك «لما رأوا غلبة العجز على الناس ، ولئلا يصير الأمر فوضى ، فيدعي كل واحد انه صار ابا حنيفة او الشافعي كما هو الان»(٩٢) .

(٨٨) انتصار الفقير السالك ، مقدمة المحقق ، ص٩٦ .
(٨٩) تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١٢٠ .
(٩٠) تهذيب الفروق ، ج ٢ ، ص١٢١ .
(٩١) ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٤٨ .
(٩٢) مشكلات في طريق الحياة الاسلامية ، ص١٤٥ .

لكن الشاه ولي الله دهلوي عزا السبب في ذلك إلى ما ظهر من كثرة الجدل والخلاف بين الفقهاء مع إزدياد جور القضاة ، مما جعل إنقطاع ذلك لا يكون إلا بإتباع تصريح رجل من المتقدمين في المسائل المختلف حولها ، أو في حالة القضاء كان الناس لا يأمنون إلا بوجود شيء قد قيل من قبل . الأمر الذي جعلهم يطمئنون بالتقليد الذي دبّ في صدورهم دبيب النمل وهم لا يشعرون(٩٣) .

ويميل الشيخ محمد جواد مغنية إلى أن السبب الوحيد لسد باب الإجتهاد هو تخوف بعض حكام ذلك الزمان من حرية الرأي والقول على نفسه وعرشه ، فإحتال وتذرّع «كي ينكّل بكل حر يأبى التعاون مع دولته على الفسق والفجور»(٩٤) .

وعلى خلاف هذا الرأي هناك من يقول أن الفقهاء قد ضاقوا ذرعاً بما كان يطلبه منهم الأمراء من فتاوى تحلل لهم ما يريدون ، فاضطرهم الأمر إلى أن يجتمعوا ويصمموا على إغلاقه ليسدوا الباب في وجه أهواء الأمراء(٩٥) .

مع هذا قد يتساءل المرء عن علة حصر المذاهب بالاربعة المعروفة دون غيرها على كثرتها؟

فبحسب تعليل المتأخرين انه يرجع الى كونها قد دُونت وانتشرت بخلاف غيرها . لهذا ان الشيخ تقي الدين بن الصلاح يرى - كما ينقل القرافي - ان التقليد يتعين بالائمة الاربعة دون غيرهم باعتبار ان مذاهبهم قد انتشرت وانبسطت دون غيرها ، وهو ما يبرر البقاء عليها لكمالها من هذه الجهة(٩٦) .

بل ادعى البعض الاجماع على ذلك كما هو قول ابن الهمام(٩٧) . ومثل ذلك ما ذكره الراعي وهو يتساءل عن علة وجوب اتباع الائمة الاربعة دون غيرهم فقال : «سمعت شيخنا وسيدنا قاضي القضاة بغرناطه ابا القاسم محمد بن سراج أعزه الله يقول : انما ذلك لكثرة أتباعهم عرفت مذاهبهم وتحققت ، وتواترت أقوالهم عند ارباب مذاهبهم ، وانعقد الاجماع على اتباعهم والاقتداء بهم فلا يجوز لأحد اليوم ان يخرج عن المذاهب الاربعة»(٩٨) .

لكن من وجهة نظر تاريخية سياسية نرى ياقوت الحموي يعتقد بأن القادر العباسي المتخلف (سنة ٣٨١هـ) أمر أربعة من علماء الإسلام أن يصنف كل واحد منهم مختصراً على

(٩٣) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٣ .

(٩٤) الفقه على المذاهب الخمسة ، ص٨ـ٩ .

(٩٥) هذا الرأي يعود إلى الدكتور عبد العزيز كامل ، نقله عنه الدكتور يحيى الجمل ، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، ص٦٥١ ـ ٦٥٢ .

(٩٦) مواهب الجليل ، ص٣٠ .

(٩٧) هداية الموفقين ، ص٦٦ .

(٩٨) انتصار الفقير السالك ، ص١٢٦ .

مذهبه ، فصنف الماوردي الشافعي (الإقناع) ، وصنف أبو الحسين القدوري مختصراً على مذهب أبي حنيفة ، كما صنف أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً على مذهب مالك ، إلا أنه لم يعرف من صنف على مذهب أحمد بن حنبل . ولما عُرضت هذه المصنفات على القادر قَبلها وأمضى العمل عليها(٩٩) .

وعند الشيخ (أبو زهرة) أن العلة في ذلك تتشعب إلى عدة دواعي : منها ما يعود إلى التعصب المذهبي ، كذلك بسبب تدوين المذاهب ووفرة الثروة الفقهية الجاهزة ، حيث به أصبح تناول الأحكام سهلاً ، وأيضاً بسبب ولاية القضاء ، إذ كان تقليد القاضي بمذهب يرتضيه الخليفة سبباً في اكتفاء الناس به وإقبالهم عليه(١٠٠) .

وأخيراً فإن هناك من رأى أن السبب في السد وحصر المذاهب هو لكثرة تشتت المذاهب في الفروع وإختلاف الآراء ، الأمر الذي جعل الدولة تلجأ إلى تقليلها في مذاهب محصورة ، وذلك من خلال دفع قيمة مالية باهضة على كل مذهب يريد لنفسه الإعتراف به رسمياً(١٠١) .

مهما يكن فعلى الرغم من أن التقليد ساد قروناً طويلة إلى يومنا هذا بسبب إغلاق باب الإجتهاد ، إلا أن هناك العديد من الفقهاء الكبار لم يستجيبوا إلى حكم ذلك الإغلاق ، فدعوا

---

(٩٩) عن : مقدمة المقرم لكتاب الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص م ـــ ن .

(١٠٠) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٣٠٢ـــ٣٠٣ . والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج١ ، ص١٨٨ـــ١٩٠ .

(١٠١) جاء في كتاب (رياض العلماء) للإصفهاني نقلاً عن كتاب (تهذيب الأنساب ونهاية الأعقاب) لبعض المؤلفين من بني أعمام الشريف المرتضى ما ملخصه أنه «إشتهر على ألسنة العلماء أن العامة - أهل السنة - في زمن الخلفاء لما رأوا تشتت المذاهب في الفروع وإختلاف الآراء ، بحيث لم يمكن ضبطها ، فقد كان لكل واحد من الصحابة والتابعين ومن تبعهم مذهب برأسه في المسائل الشرعية والأحكام الدينية ؛ إلتجأوا إلى تقليلها فأجمعوا على أن يجمعوا على بعض المذاهب . . . فالعامة أيضاً لما إضطربت إتفقت كلمات رؤسائهم وعقيدة عقلائهم على أن يأخذوا من أصحاب كل مذهب خطيراً من المال ويلتمسوا آلاف ألف دراهم ودنانير من أرباب الآراء في ذلك المقال . فالحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية لوفور عدّتهم جاؤوا بما طلبوه ، فقرروهم على عقائدهم . وكلفوا الشيعة المعروفة في ذلك العصر بالجعفرية لمجيء ذلك المال الذي أرادوا منهم ، ولما لم يكن لهم كثرة مال توانوا في الإعطاء ولم يمكنهم ذلك . وكان ذلك في عصر السيد المرتضى (ره) وهو قد كان رأسهم ورئيسهم ، وقد بذل جهده في تحصيل ذلك المال وجمعه من الشيعة فلم يتيسر له ، حتى أنه كلفهم بأن يجيؤوا بنصف ما طلبوه ويعطي النصف الآخر من خاصة ماله ، فما أمكن للشيعة هذا العطاء ، فلذلك لم يدخلوا مذهب الشيعة في تلك المذاهب ، وأجمعوا على صحة خصوص الأربعة وبطلان غيرها . فآل أمر الشيعة إلى ما آل في العمل بقول الآل السادة الأنجاب . (الإصفهاني ، الميرزا عبد الله الأفندي : رياض العلماء وحياض الفضلاء ، ج٤ ، ص٣٣ـــ٣٤) .

وقد نقل الخوانساري ذلك وعلّق عليه بقوله : «يؤيد هذا التفصيل ما ذكره صاحب (حدائق المقربين) إن السيد المرتضى (ره) واطأ الخليفة - وكأنه القادر بالله - على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في عداد تلك المذاهب وترفع التقية والمؤاخذة على الإنتساب إليهم ، فتقبّل الخليفة ، ثم أنه بذل لذلك من عين ماله ثمانين ألفاً ، وطلب من الشيعة بقية المال فلم يفوا به . (الخوانساري : روضات الجنات ، ج٤ ، ص٣٠٦ـــ٣٠٨) .

إلى الإجتهاد خاصة بالنسبة إلى القادرين عليه ، وإن بحدود ما أُطلق عليه بالمنتسب ، وكان منهم إبن تيمية وتلميذه إبن القيم الجوزية ، وإبن حجر العسقلاني وتلميذه جلال الدين السيوطي ، فضلاً عن بعض الحركات الحديثة التي سادت في العالم الإسلامي كحركة الوهابية في الحجاز والحركة السنوسية في ليبيا والمهدية في السودان ، مضافاً إلى بعض المصلحين كالشيخ محمد عبدة وتلميذه رشيد رضا وشيخ الأزهر المراغي وغيرهم .

أدلة الاجتهاد عند الشيعة

أما لدى الإتجاه الشيعي فقد إستدل المتأخرون على مشروعية الإجتهاد بعدد من نصوص القرآن والحديث . ومع ذلك فالأدلة التي قدموها ضعيفة لا ترقى إلى مستوى العلم والإطمئنان ، كما سيتبين لنا كالآتي :

دليل الكتاب

فمن القرآن الكريم إستدل المتأخرون بآية الإنذار : ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾[١٠٢] . إذ أعتبرت الآية دالة على الإجتهاد لأنها تتضمن وجوب التفقه في الدين ومن ثم الإنذار الذي ليس هو «إلا الإخبار عن حرمة شيء أو وجوبه حسبما أدى إليه رأي المنذر»[١٠٣] .

لكن من الواضح إنه لا دليل في الآية على الرأي والإجتهاد بما يفضي إليه من ظنون وإعتبارات عقلية ، فقد يكون مراد الآية كما في الظاهر هو طلب التفقه المنبني على العلم أو اليقين ولو كان عادياً مما يتناسب مع ما كان عليه الحال في عصر النص . لأنا نعتقد بأن الإجتهاد المصطلح عليه لدى المتأخرين لم يكن له عين ولا أثر في ذلك العصر . إذ لا تجد هناك من يخصص ويقيد ويضيف الإعتبارات العقلية والتحليلات اللغوية من هنا وهناك ، بل كان نقل الرواية والأخذ بمضمون النص والخبر هو الجاري دون غيره . ولو أن هناك من فعل غير ذلك من دون ضرورة وإضطرار لكان مذموماً باعتباره يعول على ما هو مظنون مع وجود النص المفيد للعلم والإطمئنان . لهذا فإن الإختلاف بين الإجتهاد الذي يمارسه العلماء

(١٠٢) التوبة/ ١٢٢ .

(١٠٣) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٣١٥ .

(١٠٤) المصدر السابق ، ص١٨٦ .

المتأخرون وبين الآلية التي زاولها السلف في عصر النص ليس مجرد إختلاف عائد إلى شدة وخفة المؤونة أو الصعوبة والسهولة كما يرى بعض الفقهاء[104] ، بل هناك فارق نوعي يكمن في كون الممارسة السلفية وقت عصر النص لم تكن مضطرة لطريقة الإجتهاد المصطلح عليه مادامت تجد ضالتها المنشودة قريبة عنها ، سواء من خلال السؤال المباشر للمعصوم أو من خلال الأطراف الناقلة التي تثق بها . وعليه فما الذي يدعوها إلى أن تغامر وتجتهد بأن تخصص أو تقيد أو ترجح بعض المعاني على بعض أو تفتي فيما لا تجد فيه نصاً أو غير ذلك من الممارسات الإجتهادية المتداولة لدى المتأخرين؟ !

كما أُستدل على حجية الإجتهاد بآية الذكر : ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[105] ، من حيث حجية أهل الذكر ومنها فتاواهم . مع أن الآية بحسب ظاهرها ليست بصدد الفتوى ، بل جاءت في سياق إرادة علماء أهل الكتاب ، وهو المنقول عن إبن عباس ومجاهد والحسن وقتادة[106] . فالمذكور في سورة النحل هو قوله تعالى :﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر﴾ . وكذلك المذكور في سورة الأنبياء قوله تعالى :﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ . يضاف إلى أنه لا دلالة في الآية على حجية الفتوى المتضمنة للظن ، خاصة وقد ذمّ القرآن الكريم إتباع الظن في كثير من المواضع .

وربما يُستدل على حجية الإجتهاد بآية الكتمان : ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾[107] ، وذلك بأن يقال بأن حرمة كتمان ما أنزله الله تعالى من البينات والهدى دالة على حجية ما يتلقاه المتفقه من تلك البينات ، والتي منها ما يتلقاه المجتهد في طلبه لعلم الفقه بمعرفة الحلال والحرام ، حيث أنهما يدخلان ضمن البينات والهدى .

لكن التعويل على هذه الآية ضعيف . ذلك أن ظاهرها دال على وجود حالة العلم بالبينات والهدى لا الظن . يضاف إلى أن مورد نزول الآية لا علاقة له بالفقه ، إذ نزلت بصدد كتمان اليهود لعلامات النبي (ص) بعد تبيانها لهم في التوراة[108] .

(١٠٥) النحل/ ٤٣ ، والأنبياء/ ٧ .

(١٠٦) تفسير القرآن العظيم لإبن كثير ، ج٢ ، ص٥٩١ . وفرائد الأصول ، ج١ ، ص١٣٢ .

(١٠٧) البقرة/ ١٥٩ .

(١٠٨) تفسير إبن كثير ، ج١ ، ص٢٠٦ . وفرائد الأصول ، ج١ ، ص١٣٢ .

دليل الأخبار والسيرة

الإجتهاد والتوقيع والمقبولة

ما من الأحاديث فقد حاول البعض الإستدلال بتوقيع الحجة (الإمام المهدي) ، إذ جاء فيه قوله : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله . . .»(١٠٩) ، معتبراً أن مرجعية راوي الحديث في الحوادث الواقعة ليست لصرف كونه راوياً للحديث من دون إستنباط وإجتهاد ؛ لوضوح أنه لا يمكن أن يكون بهذا الشكل مرجعاً في الحوادث الواقعة ولا أن يكون عارفاً بأحكام الأئمة (ع) التي فيها الناسخ والمنسوخ والحاكم والمحكوم والوارد والمورود عليه والعام والخاص والمطلق والمقيد والمزاحم والمعارض ، والتي تقتضي كافة المرجحات السندية والدلالية والمضمونية كي يتميز الحديث الصحيح عن السقيم(١١٠) .

ومثل ذلك يمكن القول بما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في مسألة القضاء ، إذ فيها سُئل الإمام الصادق (ع) عن رجلين تنازعا في حكم ماذا يفعلان ، فأجاب بقوله : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه فإنما إستخف بحكم الله وعلينا رد ، والراد علينا كالراد على الله وهو على حد الشرك بالله . .»(١١١) . فقد يقال إن دلالة هذه المقبولة مع توقيع الحجة هو أنهما دالان على لزوم الأخذ عن المجتهدين وحجية فتاواهم من حيث أنهم مطلعون على الأحكام الشرعية بواسطة

(١٠٩) العاملي ، محمد بن الحسن الحر : وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٩ ، ص١٠١ .

(١١٠) الشيرازي ، مرتضى : شورى الفقهاء ، ج١ ، ص١٨٩ .

(١١١) الكليني : الأصول من الكافي ، ج١ ، ص٦٧ـ٦٨ . كذلك : وسائل الشيعة ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١ ، ص٩٩ ، والباب ٩ ، الحديث ١ ، ص٧٥ـ٧٦ .

الروايات المأثورة عن الأئمة والنظر في مداليلها ورفع معارضاتها أو الجمع بينها ، وهو ما يعبر عنه في الإصطلاح بالإجتهاد[112] .

لكن الملاحظ هو أنه فضلاً عن ضعف الروايتين الآنفتي الذكر ، حيث يُجهل حال عمر بن حنظلة[113] ، ولم تثبت وثاقة كل من إسحاق بن يعقوب ومحمد بن عصام الواردين في سند التوقيع[114] . فإن هناك فرقاً كبيراً بين«الراوي» الذي له النظر والتمييز في مسائل الحلال والحرام مما يرويه من روايات ويطبقه على القضايا ؛ وبين «المجتهد» بحسب الإصطلاح كما سبق أن أوضحنا .

الإجتهاد ورواة الحديث

لهذا فإن الإمام الخوئي يعترف ويعد إطلاق الرواة على المجتهدين بأنه «إطلاق مسامحي» ، ومن ثم يذهب إلى أن الحديثين الآمرين بالرجوع إلى رواة الحديث ظاهرها الإرجاع إليهم بما هم رواة لا بما هم مجتهدون[115] . وهو بالتالي يرى أن أخذ معالم الدين كما أنه يتحقق بالرجوع إلى فتوى الفقيه ؛ كذلك يتحقق بالرجوع إلى رواة الحديث[116] . وإن كان في محل آخر يقرر بأن المستفاد من الآيات والروايات هو الرجوع إلى المجتهد لما يمتلك من خبرة وإطلاع «وأن لنظره دخلاً في جواز الرجوع إليه لا أنه من جهة كونه راوي الحديث» ، مشيراً بذلك إلى ما لآية النفر من دلالة على حجية إنذار الفقيه من حيث أنه ناظر في الأخبار وجامع متعارضاتها ومخصص لعموماتها ومقيد لمطلقاتها[117] . بل إنه يدلل بما ورد في التوقيع من لفظة «الحوادث الواقعة» على مفاد الإجتهاد ، رغم أن النص يشير صراحة إلى الرجوع للرواة . فهو يعتبر أن الحوادث الواقعة قد لا تكون منصوصة وبالتالي لا يمكن أن يجاب عليها

(١١٢) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٣٥٧ .

(١١٣) مما يذكر بشأن المقبولة هو أنها تعد متلقاة من قبل الأصحاب بالقبول ، لهذا سميت مقبولة . علماً انه وردت رواية أخرى توثّق عمر بن حنظلة ، إلا أنها ضعيفة هي الأخرى ، حيث جاء في (المواقيت) عن يزيد بن خليفة إنه قال : قلت لأبي عبد الله (الصادق) : إن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت ، فقال الإمام : إذاً لا يكذب علينا . بيد أن هذه الرواية ضعيفة هي الأخرى ، لأن حال يزيد غير معروف كعمر بن حنظلة (انظر : الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٤٣ــ١٤٤) . لكن جعفر العاملي ذكر أن رواية إبن حنظلة معتبرة جداً ، باعتبار أن هذا الراوي كان شيخاً كبيراً روى عنه عدد كبير من الثقات الكبار والأعيان «بل لم يرو عنه ضعيف إلا رجل واحد . ومن بين من روى عنه من لا يروي إلا عن ثقة كما قيل ، كابن بكير وصفوان الجمال» (العاملي ، جعفر مرتضى : الصحيح من سيرة النبي الأعظم ، ج٤ ، هامش ص١٨٥) .

(١١٤) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٣٥٨ .

(١١٥) المصدر السابق ، ص٣٥٨ .

(١١٦) المصدر السابق ، ص٢٢٠ .

(١١٧) المصدر السابق ، ص٩٨ .

إلا بالإجتهاد وإعمال النظر . كما أنه يستدرك ويرى أن التعبير برواة الحديث دون العلماء أو الفقهاء «لعل السر فيه أن العلماء الشيعة ليس لهم رأي من عند أنفسهم في قبال الأئمة عليهم السلام ، فإنهم لا يستندون إلى القياس والإستحسان والإستقراء الناقص وغير ذلك مما يعتمد عليه المخالفون ، وإنما يفتون بالروايات المأثورة عنهم عليهم السلام ، فهم - في الحقيقة - ليسوا إلا رواة حديثهم»(١١٨) .

نفي الإجتهاد عن الرواة

والواقع أن كون الراوي له خبرة في معرفة المعاني والنظر والتمييز في القضايا لا يرفعه إلى مستوى المجتهد كما هو مصطلح عليه . فعلى ما عرفنا أن محاولات الجمع بين المتعارضات وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات وتطبيق القواعد العامة على ما لا نص فيه ؛ كل ذلك من خصائص المجتهد الذي يمارس عملية الفهم والإستنباط بطريقة كلية تشمل النظر في شتى الأخبار والكلمات التي ترد في النصوص ويكون لها علاقة بالموضوع ، كما يستفيد من القواعد الفقهية والأصولية ليطبقها على ما يبحثه ، حتى ينتهي في الأخير إلى إبداء رأيه الظني في الحكم . أما الراوي المميز فهو لا يمارس المعالجات الكلية ، بل يتعامل مع النصوص تعاملاً جزئياً بحسب ما يطمئن له منها ، فيفتي بمنطوقاتها الواضحة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة على الأقل ، ويستخدم صور الترجيح المنصوص عليها فيما لو وجد تعارضاً في النصوص ، أو أنه يتوقف إذا ما رأى حاله لم يبلغ مرتبة العلم بالمسألة ، وذلك عملاً بالأخبار الكثيرة التي تعول على ذلك وتأمر به . وبالتالي فإنه لا يجازف بالعمل على الجمع بين المتعارضات ما لم يكن مستنداً إلى حجة قاطعة أو أنه على يقين من ذلك(١١٩) . وهذا ما يفسر لنا كيف أن العلماء القدماء حتى بعد عصر الغيبة كانوا لا يرجحون الفتوى على الرواية .

(١١٨) المصدر السابق ، ص٩٣ .

(١١٩) بهذا الصدد ذكر الخوئي (رحمه الله) في المصدر المشار إليه سلفاً (ص٨٧ـ٨٨) : «نعم يتفاوت الإجتهاد في تلك العصور مع الإجتهاد في مثل زماننا هذا في السهولة والصعوبة ، حيث أن التفقه في الصدر الأول إنما كان بسماع الحديث ولم تكن معرفتهم للأحكام متوقفة على تعلم اللغة لكونهم من أهل اللسان ، أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغة كانوا يسألونها عن الإمام (ع) فلم يكن إجتهادهم متوقفاً على مقدمات ؛ أما اللغة فلما عرفت ، وأما حجية الظهور وإعتبار الخبر الواحد ـ وهما الركنان الركينان في الإجتهاد ـ فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلمات . وهذا بخلاف الأعصار المتأخرة لتوقف الإجتهاد فيها على مقدمات كثيرة ، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب التغير في معنى الإجتهاد ، فإن المهم مما يتوقف عليه التفقه في العصور المتأخرة إنما هو مسألة تعارض الروايات ، إلا أن التعارض بين الأخبار كان يتحقق في تلك العصور أيضاً ، ومن هنا كانوا يسألونهم - ع - إذا ورد عنهم خبران متعارضان . إذاً التفقه والإجتهاد بمعنى إعمال النظر متساويان في الأعصار السابقة واللاحقة وقد كانا متحققين في الصدر الأول أيضاً ومن هنا ورد في مقبولة عمر بن حنظلة : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا . . . وفي بعض الأخبار ورد الأمر بالإفتاء صريحاً ، فدعوى أن الفقاهة والإجتهاد ـ بالمعنى المصطلح عليه ـ لا عين ولا أثر له في الأعصار السالفة مما لا وجه له» .

فمثلاً أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي حسن علي بن بابويه عند حاجتهم للنصوص ؛ بناءاً على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يُحتمل لها الخطأ في النقل بالمعنى(١٢٠) . مع أن الفتوى آنذاك لم تحمل في الغالب جذور الإجتهاد كما هو عند المتأخرين ، فكيف الحال عند المعاصرين للنص؟ !

ومما يشهد على ذلك أن الشيخ الطوسي كان يصف رجال الطائفة بأنهم يتعضون ويستوحشون من كل ما يخرج عن حدود اللفظ في الرواية والخبر الى درجة أنه لا يسعهم حتى تبديل لفظ بلفظ(١٢١) . كذلك فإن الشيخ المفيد قد سبق له أن وصف رجال الحديث من الشيعة بأنهم ليسوا من أصحاب النظر والفهم(١٢٢) . وقد إتبعه في ذلك الشريف المرتضى معتبراً أصحاب الحديث ممن يعولون على التقليد والتسليم والتفويض من غير نظر ولا إجتهاد(١٢٣) . ويمكن ملاحظة طريقة كل من الشيخين الكليني والصدوق في تلقيهما الأحكام وكيف أنهما لم يخرجا عن نقل الرواية والعمل بمنطوقها الصريح أو الظاهر مع أنهما عاشا في عصر الغيبة ، ومع ذلك فمن الجزاف وغير المتوقع أن يقال عنهما أنهما قد مارسا طريقة الإجتهاد بشكل لا يختلف جوهراً عن طريقة المتأخرين(١٢٤) .

= على أن إعمال النظر والتمييز لا يدل في ذاته على الإجتهاد المتواضع عليه . إنما المهم في ذلك أن يكون هناك دليل قاطع بأن العلماء ورواة عصر النص المعول عليهم يفتون بطريقة الترجيح في المعاني والجمع بين الأحاديث وإستخلاص كليات مستنتجة نظرية وتطبيقها على جزئيات النصوص وغير ذلك مما هو لب الإجتهاد المصطلح عليه ، والذي لهذا السبب يفضي إلى الظن . فالفارق بين إعمال النظر في عصر النص. وبين الإجتهاد في عصورنا المتأخرة هو ذاته هو عبارة عن الفارق بين العلم والظن ، أو بين المحكم والمتشابه ، إذ الإحتمال الآخر في الإجتهاد المتواضع عليه هو غالباً ما يكون قائماً برأسه في ذهن المجتهد ، بخلاف ما هو الحال مع إعمال النظر أو التمييز في عصر النص . أما عن صور الترجيح بين النصوص التي يمارسها الراوي أو الفقيه عند التعارض في ذلك العصر ؛ فهي وإن كانت تفضي إلى الظن في الغالب ، لكن هذا الظن ليس مقطوع الصلة عن الحجة القاطعة والعلم المبين من خلال التوجيهات الصريحة والواضحة التي قام بها الأئمة تسهيلاً لأصحابهم ، وهو أمر يختلف جوهراً عن الممارسة الإجتهادية من حيث أنه لا دلالة قاطعة في السماح بها ، بل على العكس يمكن القول بلا تردد إن المنع والنهي لها هو الحاصل ، فهو الأصل .

(١٢٠) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٥٢٨ .

(١٢١) الطوسي ، أبو جعفر : المبسوط في فقه الإمامية ، ج١ ، ص٢ .

(١٢٢) المفيد ، أبو عبد الله محمد العكبري : شرح عقائد الصدوق ، أو (تصحيح الإعتقاد) ، ملحق خلف كتابه (أوائل المقالات) ، ص٦٤ـ٦٥ .

(١٢٣) رسائل الشريف المرتضى ، ج١ ، ص٢١١ـ٢١٢ ، ج٢ ، ص١٨ ، ج٣ ، ص٣١٠ـ٣١١ .

(١٢٤) كدلالة على ذلك أن الشيخ الصدوق كان ينكر الممارسة الإجتهادية بوعي ، فمثلاً أنه يقول وهو يعقب على قصة موسى والخضر : «إن موسى ــ مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى ـ لم يدرك بإستنباطه وإستدلاله معنى أفعال الخضر حتى إشتبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والإستدلال والإستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك . . فإذا لم يصلح موسى للإختيار - مع فضله ومحله - فكيف تصلح الأمة لإختيار الإمام ، وكيف يصلحون لإستنباط الأحكام الشرعية وإستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة» (المعالم الجديدة للأصول ، ص٢٥) . =

الإجتهاد وحديث التفريع عن الأُصول

ومن الإستدلالات الأخرى على حجية الإجتهاد ما نُقل عن الإمام الصادق قوله : «إنما علينا أن نُلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا» . ومثله ما نُقل عن الإمام الرضا قوله : «علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع» .

والروايتان مرسلتان ، فكلتاهما منقولتان عن كتاب (السرائر) لإبن إدريس الحلي (المتوفي سنة ٥٩٨هـ) ، حيث أن الأولى نقلها إبن إدريس عن كتاب هشام بن سالم عن الإمام الصادق ، والأخرى نقلها عن كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الإمام الرضا[١٢٥] . يضاف إلى ذلك أن القولين في الروايتين مجملان ، فالتفريع على الأُصول ليس بالضرورة أنه

= رغم أنه قد يقال بأن الشيخ الصدوق كان يحمل بذور الإجتهاد . فأحياناً أنه لا يتقبل الحديث من العدل الثقة إذا ما وجد عنده معارضاً له . لذلك لم يتقبل ما رواه الشيخ الكليني بخلاف ما عنده من توقيع بخط الإمام الحسن العسكري في باب (الرجل يوصي إلى رجلين) ، إذ قال : «هذا التوقيع عندي بخط أبي محمد الحسن بن علي (ع) ، وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق (ع) ، بل أُفتي بما عندي بخط الحسن بن علي (ع)» (الفوائد المدنية للإسترابادي ، ص٥١ . والوسائل ، ج٢٠ ، ص١٠٨) . لكن من الواضح أن هذه الطريقة غير ما أُستحدث من الإجتهاد ، فممارسة قبول الحديث ورفضه من حيث السند ، أو من حيث وجود ما هو أقوى منه ؛ كانت شائعة مستساغة ، بل ومقررة من قبل الأئمة في العديد من النصوص الصريحة الخاصة في الترجيح ، وهي غير طريقة التركيب بين مختلف الأحاديث ومحاولة الجمع بين معانيها أو إنتزاع بعض المفاهيم منها لتشكيل معاني جديدة غير صريحة ومقصودة في النص ، كما هي طريقة المجتهدين .

لكن الأهم من ذلك ما قد يقال كدلالة على النزعة الإجتهادية للشيخ الصدوق هو أنه كان يفتي فيما لو لم يجد نصاً على الحادثة تعويلاً على أصل البراءة . فمثلاً إنه ذكر عبارة بعد نقله لخبر يجيز القنوت باللغة الفارسية ، فقال : «ولو لم يرد هذا الخبر لكنت أُجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق (ع) أنه قال : كُل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ، والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود» . وقد خضع هذا البيان إلى لون من التوجيه لدى بعض الإخباريين كالإسترابادي والحر العاملي ؛ من أن مراد الصدوق في عبارة «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» هو ما يتعلق بخصوص الخطابات الشرعية ، فيكون كل شيء من الخطابات الشرعية مطلقاً حتى يرد فيه نهي عن بعض الأفراد يقيده ويخصصه ، فيصبح التوجيه بأن الصدوق يريد القول بأن أحاديث القنوت عامة مطلقة لم يرد فيها نهي عن القنوت بالفارسية يقيدها ويخصصها (انظر : الفوائد الطوسية للحر العاملي ، ص٤٨٨ . والدرر النجفية للبحراني ، ص٨٩) . ولا شك أن هذا التوجيه نافع لولا ما أكده الصدوق في كتابه (الإعتقادات ، باب الحظر والإباحة) ، حيث قال : «إن الأشياء كلها مطلقة حتى يرد فيها نهي» (انظر : شرح عقائد الصدوق للمفيد ، ص٢٤٤ . والدرر النجفية ، ص٨٩) .

والواقع إنه لا يوجد تبرير يُخرّج الشيخ الصدوق من عمله بالإجتهاد في هذه القضية بالذات ، وذلك لوجود عدد كبير من الروايات التي تدعو الى التثليث في الأحكام والتوقف في الحكم في كل ما لا نص فيه ، فهو بالتالي إما أن يكون قد رجح روايات التثنية على روايات التثليث ، أو أنه فهم كل مجموعة على معنى خاص بها . وفي جميع الأحوال لا يخلو الأمر من إجتهاد ، وإن كان ربما يكون الشيخ الصدوق قاطعاً بما توصل إليه من فهم وما رجحه من إعتبارات التثنية في الأحكام على التثليث ، الأمر الذي يجعله يختلف عن إجتهاد المجتهدين . ومع هذا فمن الناحية المبدئية أن الشيخ الصدوق لا يقر العَمْلية الإجتهادية كما هو واضح مما نقلنا عنه في تعقيبه على قصة موسى والخضر .

(١٢٥) الحلي ، محمد بن إدريس : السرائر ، ص٤٧٣ . كذلك : الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٦ ، حديث ٥١ و٥٢ ، ص٤١ .

يعني الإجتهاد بحسب الإصطلاح ، إذ قد يكون تفريعاً بسيطاً من قبيل التفريع المستمد من قول الإمام (ع) : «الشك يُنقض باليقين ولا يُنقض اليقين بالشك» . فهذا القول أصل يمكن التفريع عليه مختلف حالات التطبيق في العبادات .

الإجتهاد وإفتاء أصحاب الأئمة

كذلك أُستدل على حجية الإجتهاد بما جاء عن الأئمة من أمر لأصحابهم بالإفتاء ، كما في أمر الإمام (ع) لأبان بن تغلب بقوله : «إجلس في مسجد المدينة وإفت الناس فإني أُحب أن يُرى في شيعتي مثلك»[١٢٦] . وقوله لمعاذ بن مسلم النحوي : بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس ، قلتُ : نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج : إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا ، وجاء عن فلان كذا فأُدخِل قولكم فيما بين ذلك . فقال (ع) لي : إصنع كذا فإني كذا أصنع[١٢٧] .

فطبقاً لمثل هذه النصوص إعتبر الخوئي أن لفظة «الإفتاء» لها دلالة على الإجتهاد[١٢٨] ، مع أن الظاهر منها هو العكس . بل من غير المتوقع أن يأمر الإمام أصحابه بالإجتهاد بما يفضي إلى الظن وهم في غنى عنه لتوفر النصوص لديهم ، خاصة أن هناك الكثير من النصوص المنقولة عن الأئمة تنهى عن إتباع الطرق الظنية التي تفضي إليها الإجتهادات . وعليه لا يحمل الإفتاء في الأخبار المنقولة إلا بمعنى نقل الحكم ، سواء كان عن طريق الرواية أو بالمضمون ، وهو غير الإجتهاد المصطلح عليه عند المتأخرين .

الإجتهاد وأحاديث الترجيح

كما إستدل الشيخ الأنصاري على حجية الإجتهاد بروايتين ، إحداهما تتعلق برد المتشابه إلى المحكم ، إذ جاء في كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للكليني عن أبي حيون مولى الإمام الرضا قوله : «إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن ، فردوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا»[١٢٩] . وكذلك جاء في (معاني الأخبار) للشيخ الصدوق عن داود بن فرقد قال إنه سمع الإمام الصادق يقول : «أنتم

(١٢٦) النجاشي ، أبو العباس : رجال النجاشي ، ص١٠ .

(١٢٧) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٣٦ ، ص١٠٨ .

(١٢٨) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٨٨ .

(١٢٩) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، حديث ٢٢ ، ص٨٢ .

أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا . إن الكلمة لتنصرف على وجوه ، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب»(١٣٠) .

وقد إعتبر الأنصاري أن هاتين الروايتين دالتان على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة ، وكذلك على وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمة برد المتشابه إلى المحكم . والغرض منهما عنده هو الحث على الإجتهاد وإستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة إلى طرح الخبر بمجرد وجود مرجح لغيره عليه(١٣١) .

ومع أن هناك الكثير من الأخبار التي تفرض قاعدة الترجيح والرد الى القرآن الكريم أو العمل بالتساقط أو إتباع مخالفة ما يوافق العامة أو الأخذ بالمشهور وبأصدق الحديثين أو غير ذلك من المرجحات المنصوصة . . لكن يمكن القول أن تلك الأخبار لا تعارض الحديثين ، حيث يمكن العمل بالحديثين إن أمكن ، وإلا فبالترجيح كما ذهب الأنصاري(١٣٢) . مع أن من الواضح أن هذا السلوك هو سلوك ينبني على الإجتهاد الظني ، فكيف يكون دالاً عليه وهو يصادره؟ !

وبغض النظر عن روايات الترجيح فإن هناك روايات كثيرة تؤكد على التوقف في كل ما لا ينبني على علم أو إطمئنان ويقين ، منها ما روي عن الرسول (ص) قوله : «الأمور ثلاثة ، أمر بيّن لك رشده فخذه ، وأمر بيّن لك غيّه فاجتنبه ، وأمر أُختلف فيه فردّه إلى الله عز وجل» . وما روي عن الإمام الصادق في وصيته لأصحابه : «إذا إشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا» . وما جاء عن الإمام الصادق في رواية زرارة بن أعين ، إذ قال : «حق الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون ويكفّوا عما لا يعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا إليه حقه» . وقول الإمام الرضا (ع) في رواية المسمعي الواردة في إختلاف الحديثين : «وما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ، ولا تقولوا فيه بآرائكم ، وعليكم الكف والتثبت والوقوف ، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا» . . وغير ذلك من الروايات التي ظاهرها وجوب التوقف(١٣٣) . وعليه إذا فرضنا أن الروايتين المبحوثتين يفضيان إلى نوع من الظن بحسب

(١٣٠) الصدوق ، أبو جعفر القمي : معاني الأخبار ، ص١ . كذلك : الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، حديث ٢٧ ، ص٨٤ .

(١٣١) فرائد الأصول ، ج٢ ، ص٧٧٦ و٧٧٨ .

(١٣٢) المصدر السابق ، ج١ ، ص٣٤١ـ٣٤٢ و٣٤٧ .

(١٣٣) انظر ذلك في باب (وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى) ، ضمن : الوسائل ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١٢ ، ص ١١١ . كما انظر : النوري ، حسين الطبرسي : مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، ج١٧ ، باب حكم التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى والعمل ، ص ٣٢١ وما بعدها .

تفاوت قوة الدلالة وهو ما يعنيه الإجتهاد ؛ فإن ذلك سيصطدم مع ما ذكرنا من روايات التوقف والرد إلى الله تعالى . أما إذا أمكن التوفيق بين المجموعتين من الروايات فإن ذلك لا يكون إلا عن إجتهاد ؛ فنكون قد صادرنا على المطلوب من جديد .

على أن الروايتين المبحوثتين لا يخليان من الإجمال ، إذ أن رواية رد المتشابه إلى المحكم قد يراد منها ما يتعلق بالعقائد ، وعلى فرض جريانها في الأحكام فإن ظاهرها لا يفيد الإجتهاد المصطلح عليه ، وذلك باعتبار أن فحواها يفيد الأمر برد المتشابه إلى المحكم على وجه العلم لا الظن . أما الرواية الأخرى فمن الصعب تصور ورودها في العبادات ، إلا إذا كان قصدها العمل بفهم كلمات الأئمة بشرط العلم لا الظن . ومع هذا وذاك فالروايتان ضعيفتان ، حيث الرواية الأولى «أنتم أفقه الناس . .» مرسلة(١٣٤) . أما رواية المحكم والمتشابه فقد ورد في سندها أبو حيون مولى الإمام الرضا ، وهو لم يوثق عند علماء الرجال(١٣٥) .

يضاف إلى كل ما ذكرنا هو أن هناك الكثير من الروايات التي ظاهرها النهي عن الإجتهاد والرأي ، منها ما روي عن أبي بصير ؛ قال : قلت لأبي جعفر (ع) : ترد علينا أشياء لا نجدها في الكتاب والسنة فنقول فيها برأينا ، فقال (ع) : أما إنك إن أصبت لم تؤجر ، وإن أخطأت كذبت على الله . وعن أبي بصير أيضاً قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته فننظر فيها؟ فقال : لا ، أما إنك إن أصبت لم تؤجر وإن أخطأت كذبت على الله . وعن الإمام علي (ع) إنه قال : من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في إلتباس ، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في إرتماس . وغير ذلك من الأحاديث(١٣٦) .

---

(١٣٤) فقد رواها الصدوق في معاني الأخبار عن أبيه وغيره عن . . . عن أحمد بن محمد بن خالد عن علي بن حسان الواسطي عمن ذكره عن داود بن فرقد عن الإمام الصادق . ولا شك أن جملة «عمن ذكره» تفيد الإرسال .

(١٣٥) قال النجاشي في رجاله عن أبي حيون بأنه لا يُعرف بغير هذه الكنية ، وله كتاب في الملاحم . وذكره الطوسي في رجاله فيمن لم يرو عن الأئمة . أما السيد الخوئي فقد إعتبر أن «طريق الشيخ إليه صحيح على الأظهر» ، وربما يقصد بذلك أنه لم يرو عن الأئمة . وفي جميع الأحوال إنه لم يُذكر عن أبي حيون غير ما ذكرنا . (انظر حول ذلك المصادر التالية : النجاشي ، أبو العباس : رجال النجاشي ، ص٤٥٨ . والطوسي ، أبو جعفر : رجال الطوسي ، ص٥١٩ . والخوئي ، أبو القاسم : معجم رجال الحديث ، ج ٢١ ، ص١٣٨) .

(١٣٦) انظر باب (عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والإجتهاد والمقاييس ونحوها من الإستنباطات الظنية في نفس الأحكام الشرعية) ؛ ضمن : الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٦ ، ص ٢١ وما بعدها . كذلك باب ١٦ من البحار للمجلسي ، ج٢ ، بعنوان (النهي عن القول بغير علم ، والإفتاء بالرأي وبيان شرائطه) . كما انظر : مستدرك الوسائل ، ج١٧ ، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والإجتهاد والمقاييس ، ص٢٥٢ وما بعدها .

خلاصة القول

يظل أن العمدة في مشروعية العمل بالإجتهاد هو الحاجة والضرورة مع فقد قرائن العلم واليقين ، خاصة مع تجدد الحوادث التي لم يسبق لها وجود في عهد النص . فلولا ذلك ما كنّا نجد دلالة واضحة على حليته . وقد سبق لابراهيم القطيفي المعاصر للمحقق الكركي (المتوفي سنة ٩٤٠هـ) أن أشار الى هذا المعنى في قوله بأن «الاجتهاد في مذهب الامامية ليس طريقاً جائزاً بالاصالة ، وانما جاز للضرورة الحاصلة من غيبة الامام ، وبعده أُجيز للمجتهد مادام قائماً بالمحافظة على الادلة . . . والاجتهاد مقول بالتشكيك كما لا يخفى ، ويتجزأ على المذهب المختار للاصوليين»[١٣٧] .

فما نجده ونشهده من معاني الأخبار والأحاديث هو ذو دلالة عكسية ، ذلك أن هذه الأخبار تنهى عن العمل بكل ما يفضي إلى الظن سواء سُمي إجتهاداً أم قياساً أو رأياً أو غير ذلك من المسميات . والعجيب أن الأصوليين من الشيعة رغم أنهم وجدوا نهياً واضحاً من قبل الأخبار على كل من الرأي والقياس والإجتهاد لكونها تفضي إلى الظن ؛ فقد حملوها على بعض صور الإجتهاد التي يعمل بها الإتجاه السني ؛ خاصة القياس ، وكان أول من صرح بذلك المحقق نجم الدين الحلي[١٣٨] ، وقد عاضده ابن اخته العلامة الحلي اذ يقول : «واما العلماء فيجوز لهم الاجتهاد باستنباط الاحكام من العمومات في القرآن والسنة وترجيح الاخبار المتعارضة ، أما أخذ الحكم من القياس والاستحسان فلا»[١٣٩] ، رغم أن دلالة الأخبار واضحة في النهي عن جميع أنواع الإجتهاد المفضية إلى الظن .

بل حتى المحقق الحلي أبدى في بعض كتبه شيئاً من التحفظ إزاء الاجتهاد والفتوى ، كما في (المعتبر) ، حيث ابدى في المقدمة عدم رضاه بالفتوى غير القطعية ، فقال في وصيته : «انك في حال فتواك مخبر عن ربك وناطق بلسان شرعه فما اسعدك ان اخذت بالجزم ، وما اخيبك ان بنيت على الوهم ، فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى :﴿وان تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ ، وانظر الى قوله تعالى : ﴿قل أريتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾؟ !» ثم انه قال :«وتفطن كيف قسم الله مستند الحكم الى القسمين ، فما لم يتحقق الاذن فانت مفتر»[١٤٠] .

(١٣٧) الخوانساري ، محمد باقر : روضات الجنات ، طبعة الدار الاسلامية ، ج١ ، ص٣٨ـ٣٩ .

(١٣٨) انظر عبارته التي نقلناها في الفصل الأول من كتابنا هذا ، هامش رقم (٢٧) .

(١٣٩) مبارئ الوصول الى علم الاصول ، نفس المعطيات السابقة ، ص٤٩٦ .

(١٤٠) المختصر النافع للحلي ، مقدمة محمد تقي القمي ، ص ي .

وهو في مجمل هذا الكلام قد يحمل على انه لا يتقبل الفتوى ما لم تكن قطعية تنطق بلسان الشارع مما يطلق عليه بالحكم الواقعي . كما قد يحمل كلامه الأخير على ان الأمر لا يتوقف على القطع في الفتوى وانما على الاذن الشرعي ، أي على القطع في الحجة ولو كانت الفتوى ظنية كما هو مسلك من جاء بعده من الفقهاء . حتى ذكر القمي في (قوانين الاصول) ان اثبات حجية ظن المجتهد يعتمد على الدليل القطعي وانه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية ، اذ اعتبر ان اغلب ما نطق به الشرع لا يفيد اليقين ، ومع هذا قبل به الشارع ، لذلك كان حجة[(١٤١)] .

بل زادوا في الطين بلّة وادعوا أن الإجتهاد كان معمولاً به في عصر النص بتوجيه من قبل الأئمة ، وذلك ليبرروا ما اضطروا إليه من ضرورة العمل به مادامت قرائن العلم والوضوح قد ذهبت مع ذهاب عصر النص . لذلك نجد موقفهم هذا يخالف تماماً موقف القدماء منهم ؛ الذين «إدعوا أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية»[(١٤٢)] .

وعليه كان الأولى بالأصوليين أن لا يقفوا مثل ذلك الموقف المتناقض ، وعليهم أن يتقبلوا جميع صور الإجتهاد المفضية إلى الظن من باب الضرورة والإضطرار وأن يرجحوا بعضها على البعض الآخر بحسب قوة الظن كما هي طريقة أغلب أصحاب دليل الإنسداد ، وكما فعل بعضهم حين وجد ما يبرر العمل بالقياس ؛ معتبراً أن النهي عنه إنما إقترن مع وجود النص والوضوح ، أما مع غياب ذلك فلا فرق بينه وبين صور الإجتهاد الأخرى المفضية إلى الظن[(١٤٣)] .

---

(١٤١) قوانين الاصول ، ص٥٣٧ و٤٥٠ .

(١٤٢) المعالم الجديدة للأصول ، ص٩٣ .

(١٤٣) وجّه الأنصاري ما مال إليه بعض العلماء من الشيعة في الأخذ بدليل القياس في مثل هذه الأزمنة المتأخرة عن عصر النص ، وذلك من حيث أن الدليل على حرمة القياس إن كان هو الأخبار المتواترة معنى في الحرمة ؛ فلا ريب أن بعضها جاء في الرد على المخالفين في عصر الأئمة باعتبارهم تركوا نصوص أهل البيت ورجعوا إلى إجتهاداتهم وآرائهم الخاصة ، كما أن بعضاً منها يدل على حرمة القياس من حيث أنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً . وبعض آخر يدل على الحرمة من حيث إستلزامه لإبطال الدين ومحق السنة ؛ لإستلزامه الوقوع غالباً في خلاف واقع الحكم الإلهي . كذلك أن بعضاً آخر يدل على الحرمة ووجوب التوقف إن لم يوجد ما عداه ، ولازمه الإختصاص بصورة التمكن من إزالة التوقف لأجل العمل بالرجوع إلى الائمة . لكن جميع تلك الوجوه من دلالات الأخبار لا تدل على حرمة العمل بالقياس عند عدم التمكن من العلم بالحكم ولا الطريق الشرعي إليه بسبب الإنسداد الحاصل ببعد زماننا عن زمن النص . مما يعني أن العمل به إنما للضرورة والإضطرار إن كانت ظنيته أقوى من ظنية غيره من الطرق الكاشفة عن الحكم . (فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٥٣ـ٢٥٤) .

القسم الثاني

التقليد

الفصل الثالث

التقليد وأدلته

مفهوم التقليد وتاريخ حدوثه

التقليد في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلّد الإنسان غيره بها ، ومنه يكون المقلّد جاعلاً للحكم الذي قلّد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلّده[1] . وفي أصل الإستعمال يعّرف التقليد بأنه عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة مُلزمة[2] ، أو من غير حجة فحسب[3] . ومثاله أخذ العامي والمجتهد بقول مثله . مع ذلك سُمي أخذ المقلّد بقول المفتي تقليداً عرفاً[4] . وعليه عُدّ – في هذه الحالة – لدى الذين جوزوه بأنه عبارة عن عمل العامي بقول المفتي بحجة مُلزمة . فهو من هذه الناحية عبارة عن إتباع المجتهد فيما ينتهي إليه نظره دون أن يعلم دليله على المسألة . وهو باختصار عبارة عن إتباع من هو عاجز عن الفحص لمن هو قادر عليه بالإجتهاد .

فمن تعريفاته هو أنه «أخذ فتوى الغير للعمل به» . أو أنه تطبيق العمل على فتوى الغير . أو هوعبارة عن «الإلتزام بالعمل بفتوى الغير وإن لم يعمل به بعد ، ولا أخذ فتواه»[5] .

لكن هذه التعاريف لقيت نقداً من قبل المحقق الخوئي ؛ الذي قدم تعريفاً آخر يتناسب مع كل من المفهوم اللغوي والعرفي ، فذكر أنه عبارة عن «الإستناد إلى قول الغير في مقام العمل» ، وبالتالي يكون معنى أن يقلّد العامي المجتهد هو أنه يجعل أعماله على رقبة المجتهد وعاتقه ، وليس معناه الإلتزام أو الأخذ أو غير ذلك مما لا يوافق المعنى اللغوي . وعلى رأي الخوئي أنه اذا فسرنا التقليد بالإلتزام فإن معنى تقليد المجتهد يرجع إلى أن العامي يجعل فتوى

(١) البحر المحيط ، ج٦ ، ص٢٧٠ . وإرشاد الفحول ، ص٢٦٥ .
(٢) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٤٥ .
(٣) إرشاد الفحول ، ص٢٦٥ .
(٤) معالم الدين ، ص٣٨٥ .
(٥) انظر : الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٧٧ــ٧٩ . والكفاية ، ص٥٣٩ . ومعالم الدين ، ص٣٨٥ . ومنتهى الأصول ، ج٢ ، ص٦٣١ . وعناية الأصول ، ج٦ ، ص٢١٤ــ٢١٥ .

المجتهد وأقواله قلادة لنفسه ، لأنه يجعل أعماله قلادة في رقبة المجتهد . لذلك فالمناسب على رأيه هو التعريف الثاني لا الأول[٦] .

وينظر السيد محسن الحكيم إن إختلاف التعاريف في معنى التقليد لا يغير من حقيقة وحدة مراد العلماء من أنه عبارة عن العمل بقول الغير[٧] .

على أن مفهوم التقليد لما كان يعني إتباع قول المجتهد ورأيه سواء بالأخذ أو العمل أو غير ذلك ؛ فإنه من هذه الجهة لم يكن معروفاً في عصر النص وظلاله . فقد كان الناس في عصر النبي ـ والأئمة ـ والصحابة والتابعين يأخذون معالم دينهم عبر عملية تدعى بالإتباع . وهي تعني إتباع أقوال النبي والأئمة وسيرتهم ، ولو بصور غير مباشرة من خلال ما يكشف عنها من سيرة الصحابة والتابعين أو من حيث نقل الناقلين . حتى قيل أن الناس آنذاك كانوا لا يتبعون إلا صاحب الشرع ، وكانوا يتعلمون صفة الوضوء والغسل والصلاة والزكاة ونحو ذلك من آبائهم أو معلمي بلدانهم ؛ فيمشون حسب ذلك . بل حتى مع ظهور المذاهب وشيوعها إذا وقعت لهم واقعة إستفتوا فيها أي مفت وجدوه من غير تعيين مذهب محدد[٨] . وهو أمر وإن كان لا يخلو من تقليد ، لكنه ليس تقليداً لشخص بعينه ، فربما يراد من ذلك إعتبار الفقهاء تابعين أكثر من كونهم مجتهدين .

مهما يكن فالظاهر أن التقليد أو إتباع أقوال أصحاب الرأي والإجتهاد من دون تمحيص لم يحدث بصورة واعية إلا بعد وقت متأخر عن عصر التابعين . وعلى رأي إبن حزم إنه لم يكن للتقليد أثر في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، إنما بدأ أول الأمر بعد (سنة ٤٠ ١هـ) ، ومن ثم شاع وعمّ بعد المائتين من الهجرة ، فندر من لم يلتزم به ويعول عليه[٩] . وإن كان قد ذكر في إحدى رسائله أنه حدث في القرن الرابع الهجري[١٠] . كذلك جاء في كتاب (أعلام الموقعين) لإبن القيم الجوزية أن التقليد لم يعرف على وجه الضرورة واليقين في عصر التابعين وتابعي التابعين ، إنما حدث في القرن الرابع الهجري[١١] . وهو يقول في معرض ردّه على دعاة التقليد : «إنا نعلم بالضرورة ، انه لم يكن في عصر الصحابة رجل

(٦) الإجتهاد والتقليد ، ص٧٧ ــ ٧٩ .

(٧) الحكيم ، محسن الطباطبائي : مستمسك العروة الوثقى ، ج١ ، ص١١ .

(٨) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٣ .

(٩) إبن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة السعادة ، ج٦ ، ص١٤٦ . كذلك : الشوكاني ، محمد بن علي : رسالة القول المفيد في أدلة الإجتهاد والتقليد ، ضمن رسائله السلفية ، ص١٧ .

(١٠) ملخص إبطال القياس ، ص٥٢ .

(١١) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص١٠٨ .

واحد اتخذ رجلاً منهم يقلده في جميع اقواله ، فلم يسقط منها شيئاً ، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئاً . ونعلم بالضرورة ان هذا لم يكن في عصر التابعين ولا تابعي التابعين . فليكذبنا المقلدون برجل واحد ، سلك سبيلهم الوخيمة ، في القرون الفضيلة على لسان رسول الله (ص)»[١٢] . وأيد ابو زهرة كون التقليد ابتدأ منذ القرن الرابع الهجري لكنه كان تقليداً جزئياً ابتداءً ، ثم أخذ يتسع نطاقه حتى صار تقليداً كلياً في آخر العصور»[١٣] .

والذي يهمنا بالفعل هو أن هناك فرقاً بين التقليد والإتباع لم يكترث له الكثير من الفقهاء في الساحتين السنية والشيعية ، فحسبوه أمراً واحداً ، الأمر الذي جعلهم يستدلون على صحة التقليد بالاستناد إلى دليل الإتباع الممارس في عصر الصحابة والتابعين . فالكثير منهم يذكر في معرض تقديم الأدلة على التقليد بأن الناس كانوا يقلّدون الصحابة والتابعين وأصحاب الأئمة - كما عند الشيعة - بأخذ الفتوى عنهم[١٤] . بل البعض يسمي حتى الأخذ عن النبي بأنه تقليد كما هو الحال مع الشافعي ، وإن كان يريد بذلك القبول من غير سؤال ، ولم يرد ما هو مصطلح عليه[١٥] . ومن الواضح أن ذلك ليس بالتقليد الذي يريده الفقهاء من حيث أنه عبارة عن الأخذ بالرأي ، ففارق عظيم بين إتباع النص سواء كان آية أم رواية أو ما يكشف عنه من سيرة ؛ وبين إتباع الرأي الذي هو عبارة عن سلسلة من النظر والتفكير والمماحكة بين الأدلة . فموارد الاتباع ليست موضعاً للاجتهاد المفضي الى الظن بخلاف موارد التقليد . لهذا قال الشيخ ابو محمد المقدسي وبعض الشافعية : «ليس الاخذ بقوله عليه السلام تقليداً ؛ لان قوله حجة لما سبق وعرف في مواضعه ، والتقليد اخذ السائل بقول من قلده بلا حجة ملزمة له يعرفها»[١٦] .

(١٢) اعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠٨ .

(١٣) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٣٠٢ .

(١٤) انظر مثلاً : الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥١ . والكفاية ، ص٥٤٠ـ٥٤١ . والفصول الغروية ، ص٤١٩ . والإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٩١ وما بعدها .

(١٥) بهذا الصدد نُقل عن البعض قوله : «لا خلاف أن قبول قول غير النبي (ص) من الصحابة والتابعين يسمى تقليداً ، وأما قبول قوله صلى الله عليه وسلم فهل يسمى تقليداً؟ فيه وجهان يبتنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا هو ، وذكر الشيخ أبو حامد إن الذي نصّ عليه الشافعي أنه يسمى تقليداً ، فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ به ما نصه : وأما أن يقلّده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله (ص)» (إرشاد الفحول ، ص٢٦٥ . كذلك : البحر المحيط ، ج٦ ، ص٢٧٠ـ٢٧٢) . ويقال في المصادر الشيعية : إن إعتبار إتباع الكتاب والسنة النبوية والأئمة كما هو مأمور به عبارة عن تقليد (انظر : النجفي ، محمد حسن : جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، ج ٤ ، ص٢٣ . كذلك انظر عنوان الباب العاشر من أبواب صفات القاضي للوسائل ، ج١٨ ، ص٨٩) .

(١٦) صفة الفتوى ، ص٥٤ .

التقليد بين الحرمة والحلية

من المعلوم أن العلماء لم يتفقوا على رأي واحد حول تحديد الحكم الخاص بالتقليد إن كان يجوز أو لا يجوز . فالظاهر أن القدماء منهم ذهبوا وقت ظهور المدارس الفقهية إلى الحرمة . في حين مال أغلب المتأخرين إلى حليته .

فقد نُقل أن السلف ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة كانوا ينهون عن الأخذ عنهم بالتقليد . فقد جاء عن ابن مسعود قوله : ألا لا يقلدن أحدكم دينه رجلاً إن آمن آمن ، وإن كفر كفر . وقال : لا يكن أحدكم إمَّعة يقول : إنما أنا رجل من الناس إن ضلوا ضللت وإن اهتدوا اهتديت . وقال لرجل : لا تقلد دينك أحداً ، وعليك بالأثر . وقال المفضل بن زياد : لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا ان يغلطوا[١٧] . كما جاء عن ابن عباس انه قال : «ويل للأتباع من عثرات العالم ، قيل كيف ذلك؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو اعلم برسول الله (ص) منه فيترك قوله ذلك ثم تمضي الأتباع» . ومن ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف : «لا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه»[١٨] . أو قوله : «حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»[١٩] . وقول مالك : «إنما أنا بشر أُخطئ وأُصيب فانظروا في رأيي ، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»[٢٠] . وما اشار اليه الشافعي في رسالته[٢١] ، وكذا ما قاله : «مثلُ الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل ، يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري»[٢٢] . وقد نقل إسماعيل بن يحيى المزني عن الشافعي أنه كان ينهى عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه[٢٣] . وجاء عن إبن حنبل إنه قال : «لا تقلّد في دينك أحداً . . . ما جاء عن النبي (ص) وأصحابه فخذ به ، ثم التابعي بعد الرجل فيه مخير»[٢٤] . وهو بذلك يفرق بين التقليد والإتباع . كما جاء عنه قوله : «لا تقلّدني ولا تقلّد مالكاً ولا

(١٧) صفة الفتوى ، ص٥٢ . كذلك : القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، ص١٤ و١٥ .

(١٨) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢١١ و٢٠١ .

(١٩) القحطاني ، محمد عبد الله : البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل ، ص١٤٠ .

(٢٠) انظر حول ذلك المصادر التالية : ملخص إبطال القياس ، ص٦٦ . والإحكام لإبن حزم ، مطبعة السعادة ، ج٦ ، ص٥٦ و١٤٩ـ١٥٠ ، ج٢ ، ص١٢٢ـ١٢٣ . والموافقات ، ج٤ ، ص٢٨٩ . وانتصار الفقير السالك ، ص١٩٤ .

(٢١) الرسالة ص٤٢ .

(٢٢) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠٠ .

(٢٣) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠٠ . وحجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٥ .

(٢٤) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠٠ .

الثوري ولا الأوزاعي وخذ من حيث أخذوا» ، وقوله : «من قلة فقه الرجل ان يقلّد دينه الرجال»[٢٥] . وقد شاع عن ابن حنبل ومذهبه بعدم اقرار التقليد وان لكل انسان وسعه في الاجتهاد من غير اقرار لسد بابه على خلاف ما حصل لدى سائر المذاهب الثلاثة الاخرى[٢٦] . وكذا الحال مع مذهب الظاهرية التي أوجبت الاجتهاد على الكافة بما فيهم العامة من الناس[٢٧] . وجاء عن عبد الله بن المعتمر قوله : «لا فرق بين بهيمة تنقاد وإنسان يقلّد» . ونقل القرافي المالكي أن مذهب مالك وجمهور العلماء هو أنهم يقولون بوجوب الإجتهاد وإبطال التقليد[٢٨] .

وذُكر أنه كان مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة ومحمد بن إبراهيم بن دينار وغيرهم يختلفون إلى إبن هرمز ، فكان إذا سأله مالك وعبد العزيز أجابهما ، وإذا سأله إبن دينار وذووه لم يجبهم ، فتعرض له إبن دينار يوماً فقال له : يا أبا بكر لمَ تستحل مني ما يحل لك؟ فقال له : يا إبن أخي وما ذاك؟ قال : يسألك مالك وعبد العزيز فَتجيبهما وأسألك أنا وذووي فلا تجيبنا؟ فقال : أوقع ذلك يا إبن أخي؟ قال : نعم ، قال : إني قد كبرتْ سني ودقّ عظمي ، وأنا أخاف أن يكون خالطني في عقلي مثل الذي خالطني في بدني ، ومالك وعبد العزيز عالمان فقيهان ، إذا سمعا مني حقاً قبلاه وإن سمعا خطأ تركاه ، وأنت وذووك ما أجبتكم به قبلتموه[٢٩] .

كما ذُكر أنه إضطجع ربيعة يوماً مقنعاً رأسه وبكى ، فقيل له : ما يبكيك؟ قال : رياء ظاهر وشهوة خفية والناس عند علمائهم كالصبيان في إمامهم ؛ ما نهوهم عنه إنتهوا ، وما أُمروا به إئتمروا[٣٠] .

لكن مع ذلك ينقل عن بعض المتقدمين ما ظاهره جواز التقليد ، كقول محمد بن الحسن : «يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه ، ولا يجوز له تقليد مثله»[٣١] ، وكذلك قول الشافعي في أكثر من موضع : قلته تقليداً لعمر . . وقلته تقليداً لعثمان . . وقلته تقليداً لعطاء[٣٢] . لذلك يُنقل عن الشافعي في رسالته القديمة أنه يجيز تقليد أيٍّ من الصحابة دون من سواهم .

(٢٥) المصدر السابق ، ص٢٠١ .
(٢٦) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٣٠٢ .
(٢٧) نفس المصدر والصفحة .
(٢٨) حقوق الانسان في الإسلام ، ص٢٢٥ .
(٢٩) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص١٩٨ .
(٣٠) المصدر السابق ، ص١٩٦ .
(٣١) اعلام الموقعين ج٢ ص٢٥٨ . الشالي القفال : حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ، ج١ ، ص٥٤ .
(٣٢) اعلام الموقعين ، ص٢٥٨ .

كما نُقل عن إبن سراج قوله : يجوز للعالم تقليد من هو أعلم منه إذا تعذّر عليه وجه الإجتهاد . بل نُقل عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وسفيان الثوري قولهم بجواز تقليد العالم للعالم مطلقاً . كما نُقل عن أبي حنيفة روايتان . ونُقل عن بعض أهل العراق قوله بجواز تقليد العالم فيما يفتي به وفيما يخصه(٣٣) .

ومن الواضح أن بعض تلك الأقوال يمكن حملها على إرادة التقليد حين العجز عن الوصول إلى حقيقة موقف الشارع المقدس ، خاصة فيما يتعلق بقول الشافعي الذي سبق أن رأينا أنه لا يقر التقليد مبدئياً . لذلك نجد إبن القيم يسوّغ مثل هذه الحالة من التقليد للإضطرار ، ويرى أن غاية ما نُقل عن أئمة المذاهب هو أنهم قلّدوا في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله ، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعلم منهم فقلّدوه . وهو قد إعتبر هذه الطريقة هي فعل أهل العلم ، وبالتالي فهي الواجبة لأن التقليد إنما يباح للمضطر(٣٤) . أما مبدئياً فهو لا يرى جواز تقليد أحد ، بل يذهب كما ذهب إبن حزم بأنْ تُعرض أقوال الرجال على الكتاب والسنة ويؤخذ ما يوافقهما ويُعرض عما يخالفهما ، معتبراً ذلك مما أمر الشارع به(٣٥) .

أما المتأخرون من الفقهاء فأغلبهم مال إلى جواز التقليد ، بينما ذهب القليل منهم إلى التحريم كإبن حزم في مختلف كتبه(٣٦) ، وإبن تيمية وتلميذه إبن القيم الذي ذكر واحداً

---

(٣٣) المستصفى ، ج٢ ، ص٣٨٤ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ص٤٣٠ .

(٣٤) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٦٠ .

(٣٥) المصدر السابق ، ص٢٥٩ و٢١٣ .

(٣٦) يشدد إبن حزم على إبطال التقليد ، سواء في العقيدة أو الفقه ، فيرفض تقليد الأئمة والمذاهب جميعاً ، ولا يرى فرقاً بين من قلّد هذا الإمام أو المذهب أو ذاك ، بل يجعل الإجتهاد نصيب الكل ، وواجباً على الجميع ، حيث كل بحسب طاقته ، ولو أدى ذلك إلى الخطأ في الإجتهاد ، فهو يفضله على التقليد مع الصحة ، وهذا الامر يشمل عنده حتى الرجل العامي . فعلى حد قوله : «من إدعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد إدعى الباطل وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليل» . بل على العكس يرى أن «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها ؛ من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام» . لذا فهو بالتالي يحرم تقليد أئمة المذاهب الأربعة والصحابة ومن على شاكلتهم ، فيصرح بالقول : «وليعلم أن كل من قلّد من صاحب أو تابع أو مالكاً وأبا حنيفة والشافعي وسفيان والأوزاعي وأحمد - إبن حنبل - وداود الأصبهاني رضي الله عنهم ؛ إنهم متبرأون منه في الدنيا والآخرة» . كما أنه يرد على من يتمسك بالتقليد بقوله : «ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدت أنت ، بل كفّر من قلّدته أنت أو جهله ، فإن أخذ يستدل في فضل من قلّده كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الإستدلال من غير تقليد» . (انظر المصادر التالية : الإحكام ، مطبعة السعادة ، ج١ ، ص١٧-١٩ و٩٩-١٠٠ ، ج٢ ، ص١٢٠ و١٢٢-١٢٣ ، ج٥ ، ص١٢١ و١٢٤ و١٤٠ ، ج٦ ، ص٥٦ و١٢٣ و١٤٩-١٥١ . والمحلى ، ج١ ، ص٥٩-٦٠ . كذلك : يفوت ، سالم : إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، ص١٥٩ . علماً أن العديد من نصوص إبن حزم الرامية إلى تحريم التقليد وجدناها في كتاب الإمام أحمد بن علي الجصاص (المتوفي سنة ٣٧٠هـ) والذي كان سابقاً عليه (انظر : الفصول في الأصول للجصاص ، ج٣ ، ص٣٧٢ وما بعدها) .

وثمانين وجهاً على بطلان التقليد في كتابه (اعلام الموقعين)[٣٧] ، وكذا الحال مع أبي عبد الله بن خواز منداد البصري المالكي الذي يعرف التقليد بأنه الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه وهو ممنوع في الشريعة ، على خلاف الإتباع الذي يعدّه مما ثبتت عليه الحجة[٣٨] وكذا هو رأي الامام الشوكاني كما في رسالته (القول المفيد في أدلة الإجتهاد والتقليد) وما بحثه في الفصل الثاني من كتابه (إرشاد الفحول)[٣٩] . كما نُقل عن جمع من معتزلة بغداد أن العامي لا يجوز له أن يقلّد أو يأخذ بقول أحد إلا أن يبين له حجته[٤٠] .

***

أما في الإتجاه الشيعي فقد مال الغالبية في عصر الغيبة خصوصاً المتأخرين إلى حلية التقليد ، بينما ذهب القليل منهم إلى تحريمه صراحة ، كما هو الحال مع السيد إبن زهرة الذي أعلن ذلك بقوله : «لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي ، لأن التقليد قبيح ، ولأن الطائفة مجمعة على أنه لا يجوز العمل إلا بعلم . وليس لأحد أن يقول قيام الدليل وهو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي إلى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على القبيح ويقتضي إسناد عمله إلى علم ؛ لأنا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه ، وهو موضوع الخلاف . بل إنما أمروا برجوع العامي إلى المفتي فقط ، فأما ليعمل بقوله تقليداً فلا . فإن قيل : فما الفائدة في رجوعه إليه إذا لم يجز له العمل بقوله؟ قلنا : الفائدة في ذلك أن يصير له بفتياه وفتيا غيره من علماء الإمامية سبيل إلى العلم بإجماعهم فيعمل بالحكم على يقين»[٤١] .

وقد جاء في كتاب (الذكرى) أن تحريم التقليد كان إعتقاد بعض الأصحاب وفقهاء حلب(٤٢) . ووافقهم على ذلك من المتأخرين جماعة من الإخبارية على رأسها مؤسس المذهب محمد أمين الإسترابادي ، وتابعه آخرون على رأسهم صاحب كتاب (وسائل الشيعة) الحر العاملي[٤٣] .

كما نقل الشريف المرتضى طعن قوم في صحة الإستفتاء ، وأن على العامي أن يكون

---

(٣٧) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠٦ـ٢٧٩ .

(٣٨) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص١٩٧ . والقول السديد ، ص٦ .

(٣٩) إرشاد الفحول ، ص٢٦٥ وما بعدها .

(٤٠) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص ٤٥١ . ومبادئ الوصول الى علم الاصول . ص٤٩٧ .

(٤١) إبن زهرة : الغنية ، ضمن (الجوامع الفقهية) ، ص٤٨٥ـ٤٨٦ .

(٤٢) معالم الدين ، ص٣٨٥ . وعناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٢٠ .

(٤٣) الإسترابادي ، محمد أمين : الفوائد المدنية ، ص٢٥٠ . والعاملي ، محمد بن الحسن الحر : الفوائد الطوسية ، ص٤٠٢ وما بعدها .

متمكناً من إصابة الحق في الأصول والفروع ، وإذا لم يتمكن فهو خارج عن التكليف ؛ فلا محرم عليه ولا واجب ، بل حكمه حكم البهائم . لكن المرتضى لم يشخّص من هم هؤلاء القوم الذين كانوا يحرمون الإستفتاء ، فهل هم يعودون إلى جماعة من الطائفة الإمامية الإثني عشرية أم إلى غيرها(٤٤) .

وجاء عن الشيخ الطوسي المعد أول من فتح باب الإجتهاد المطلق ما هو ظاهر في تحريم التقليد ، كما في كتابه (تلخيص الشافي) ، فبعد تقريره بأن القياس وأخبار الآحاد والإجتهاد لا يجوز التعبد بها ؛ يعود فيقول : «إن العامي لا يجوز أن يقلّد غيره بل يلزمه أن يطلب العلم من الجهة التي تؤدي إلى العلم»(٤٥) . وإن كان نصّه هذا لا يدل على التحريم المطلق ، بل قد يكون مراده أن الأصل لا يجوز التقليد فيه ، وهو متفق عليه وإلا دار الأمر أو تسلسل ، كما قد يكون مراده ما يخص العقائد بقرينة أن البحث الذي كان يبحثه إنما يتعلق بالإمامة .

أما الشريف المرتضى وإبن إدريس الحلي فمن حيث إعتبارهما يمنعان صراحة الظن في الأحكام الشرعية ؛ فربما لهذا يذهبان إلى تحريم التقليد ما لم يفضِ إلى العلم أو القطع ، مما يعد عائداً إلى الإتباع أو أنه متسق معه(٤٦) .

---

(٤٤) رسائل الشريف المرتضى ، ج٢ ، ص٣٢١ .

(٤٥) الطوسي ، أبو جعفر : تلخيص الشافي ، ج١ ، ص٢٤٠ .

(٤٦) مما لا شك فيه إن الشريف المرتضى يجيز إستفتاء العامي للعالم ، لكنه حيث يمنع من الظن في الأحكام الشرعية ؛ لذا فقد يكون معولاً في الإستفتاء على الإتباع لا التقليد المصطلح عليه ، أي أنه يجيز إتباع العامي للعالم إذا ما إطمأن انه يحكي مفاد الشرع بالعلم لا الظن (انظر : رسائل الشريف المرتضى ، ج٢ ، ص٣٢٠ــ٣٢٢) . =

أدلة التقليد

يمكن القول طبقاً للنصوص الكثيرة الآمرة بالرجوع إلى الكتاب والسنة وذم الرأي والظن أن التقليد من حيث أنه إتباع آراء الرجال على سبيل الظن فإن الأصل فيه عدم الجواز ، إلا للضرورة والإضطرار من حيث القصور والعجز عن الوصول إلى معرفة الأحكام لدى الذين لم يدركوا عصر النص ولم يتمكنوا من الإجتهاد .

فالتقليد كالإجتهاد كلاهما لا يصحان لولا الإضطرار والضرورة التي فرضها غياب قرائن العلم نتيجة الإبتعاد عن عصر النص وبعد الزمان وظهور الوقائع الجديدة . والفارق بينهما هو أن التقليد متوقف على الإجتهاد ، فلولا هذا الأخير ما كان الأول ، والعكس ليس صحيحاً من حيث أن الأخير ليس متوقفاً على الأول . يضاف إلى أن الإجتهاد متقدم على التقليد ، اذ لو كان الفرد متمكناً منه لما جاز عليه أن يتبع قول غيره . فعقلاً إن من غير المنطقي أن يأخذ الفرد برأي غيره وهو يراه خطأً . بينما يُفترض في المقلّد أن لا يكون له رأي خاص من الناحية العلمية ، وبالتالي فليس له وظيفة سوى إتباع من هو أهل للإختصاص .

وأقرب ما جاء من النقل على تحريمه ما رواه الترمذي عن عدي بن حاتم عن النبي (ص) وهو يكشف عن معنى قوله تعالى : ﴿إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾ ، حيث قال (ص) : «إنهم لم يكونوا يعبدونهم ، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً إستحلوه وإذا حرموا عليهم شيئاً حرّموه»(٤٧) .

مهما يكن فالذي يبرر جواز التقليد هو كون أكثر الناس ليس بوسعهم ممارسة عملية الإجتهاد والإختصاص في ميدان الفقه ، باعتبار أن العملية تحتاج إلى نوع من التفرغ الخاص لا تتم إلا على حساب تقليص النشاط في سائر نواحي الحياة وميادينها ، سواء العملية منها أو

(٤٧) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٥ . ورسالة القول المفيد ، ص٣٢ . علماً أن نفس هذا الخبر روي في المصادر الشيعية عن الإمام الصادق (ع) ، كما في كتاب : الأصول من الكافي للكليني ، ج١ ، ص٥٣ . =

العلمية . مما يعني أن من المحال على الناس أن يكونوا كلهم مجتهدين ، اذ على هذا الفرض تصبح الحياة معطلة وعسيرة لا تطاق ، وذلك باعتبار أنها تحتاج إلى ما يشغلها من الممارسات الحياتية الأخرى كما هو واضح .

ومن المبالغ به ما صوّره دعاة نفي التقليد من أن عملية معرفة الأحكام سهلة يسيرة يمكن أن يزاولها أيّ فرد مسلم . اذ ذُكر أن أُصول الأحكام عبارة عن خمسمائة حديث تقريباً ، وتفاصيلها تبلغ حوالي أربعة آلاف حديث ، وأن المسلم ليس بمكلف أن يعرف إلا ما يخصه من الأحكام ولا يجب عليه معرفة ما لا تدعوه الحاجة ، وبالتالي فليس هناك من تضييع لمصالح الخلق وتعطيل معاشهم[٤٨] . ومثل ذلك ما ذهب إليه الإخباريون في الإتجاه الشيعي من وجوب التعويل على ما هو مدوّن في الكتب الشيعية المعتبرة وعلى رأسها الكتب الأربعة للمحمدين الثلاثة ، وهي كتاب (الكافي في الأُصول والفروع) للشيخ الكليني (المتوفي سنة ٣٢٨هـ) ، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق (المتوفي سنة ٣٨١هـ) ، وكتابا (التهذيب والإستبصار) للشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفي سنة ٤٦٠هـ) .

والواقع أن وجود التعارض في الأخبار والملابسات التي تكتنفها مع مشاكل السند والمتن ؛ كل ذلك يجعل من الصعب على المسلم العادي أن يبلغ مرتبة الإجتهاد والإختصاص ، وإن كان بإمكانه أن يزاول طريقة أُخرى لا تمت إلى التقليد بصلة ، وهي طريقة النظر التي سنطّلع عليها فيما بعد .

مع ذلك يمكن القول أنه لا يوجد دليل من الأدلة التي قُدمت لإثبات جواز التقليد إلا وهو دخيل أو قابل للطعن ، سواء تلك المستمدة من الكتاب أو السنة أو دعوى الإجماع أو ملاحظة السيرة العقلائية أو غير ذلك . حتى أن البعض ممن جوّز العمل به قد ضعّف أغلب أنواع تلك الأدلة ، ولم يعثر على دليل مباشر مستمد من الشرع ، كما هو الحال مع الشيخ المنتظري الذي إعتبر العمدة في قبوله هو البناء العقلائي ، بل إنه لم يعد ذلك تقليداً على ما سنرى . كما أن الآخوند الخراساني هو الآخر إعتبر ذلك البناء هو العمدة ، أما ما عداه فأغلبه قابل للمناقشة[٤٩] .

(٤٨) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٥٧ .
(٤٩) الكفاية ، ص٥٣٩ .

الأدلة السنية ومناقشتها

قدم علماء الإتجاه السني عدة أدلة على جواز التقليد ، وذلك من الكتاب والسيرة والإجماع والعقل . فمن الكتاب إستدلوا بقوله تعالى :﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾(٥٠) ، حيث أُعتبرت الآية عامة في السؤال لكل ما لا يُعلم ، أو من حيث أن فائدة السؤال هو الإتباع لأهل الذكر أو العلماء ، وهو المعبّر عنه بالتقليد(٥١) ، مع أن الآية ليست بصدد التقليد ولا الأمور الفرعية ، اذ هي بصدد إثبات النبوة كما يُنبىء عن ذلك صدر الآية : ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي لهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾(٥٢) . يضاف إلى أنه حتى لو سلمنا أنها واردة في عموم السؤال فلا دلالة لها على الأخذ بآراء الرجال ، إذ كل ما يظهر منها هو طلب العلم بالإستعلام عن حكم الله لا الظن الذي يفضي إليه الرأي والإجتهاد .

ومن الإجماع والسيرة إستدلوا بأن العامة من الناس في زمن الصحابة والتابعين كانوا لا يتوقفون عن إستفتاء الفقهاء وإتباعهم في الأحكام الشرعية ، وقد كان العلماء يبادرون إلى الإجابة دون نكير ، مما يعني أن الإجماع قائم على جواز إتباع العامي للمجتهد مطلقاً(٥٣) . والظاهر أن هناك لبساً بين التقليد وبين الإتباع ، فلا شك أن الإتباع من حيث أنه عبارة عن الأخذ بما ينقل بالرواية أو المضمون عن الشرع فإنه لا خلاف عليه ، ويمكن أن يدّعى في شأنه الإجماع . أما التقليد فالأمر يختلف ، ذلك أنه عبارة عن إتباع الرأي الذي يظن أنه مفاد مراد الشرع ، وهذا ما لا دليل على حصول الإجماع في جواز العمل به . اذ كل ما هو معلوم أن الأمة وقت الصحابة والتابعين كانت تتبع العلماء لمعرفة شؤون دينهم ؛ فإما أن يكون عملها

(٥٠) النحل/ ٤٣ .

(٥١) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥١ . والموافقات ، ج٤ ، ص٢٩٣ .

(٥٢) يُنظر بهذا الصدد : رسالة القول المفيد ، ص١ .

(٥٣) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥١ .

هذا هو نفس ما يُطلق عليه بالإتباع من حيث إنه كاشف عن مضمون الشرع بالعلم والإطمئنان ، أو هو عبارة عما يُطلق عليه بالتقليد من حيث إنه إتباع للرأي المظنون . وقد يكون هناك من يتبع العلماء المجتهدين وهو يتصور أن إستنباطاتهم لا تعبر إلا عن العلم واليقين بمراد الشرع كما هو حاصل اليوم لدى الغالبية من الناس العوام ، فما بالك في ذاك الزمان الذي لا يبعد عن عصر النص؟ !

لهذا فالمتصور أن الناس في ذلك الزمان بعضهم يقتفي أثر الإتباع في أخذ الرواية والحديث ، وبعض آخر يكتفي بمضمون الحكم الشرعي من حيث هو حكم الشرع ، وبعض ثالث يبادر إلى السؤال عن المصدر ودليل القول بالفتوى ، وبعض رابع يتبع العالم المجتهد إعتقاداً منه إنه مجرد مدرك للحكم الشرعي على نحو العلم والقطع . لكن من المستبعد أن نجد في ذلك الوقت أحداً يتبع المجتهد وهو يعتقد أنه يعمل بالرأي الذي يفضي إلى الظن ، إلا إذا افترضنا أنه لم يجد من يفتي في مسألته سواه . لهذا كان إبن حنبل مع أنه من المتأخرين عن تلك الفترة يرجح الأخذ بضعيف الحديث على الأخذ بالرأي(٥٤) .

على ذلك فالمؤاخذة التي يؤاخذ عليها القائلون بدليل الإجماع في السيرة التي كانت أيام الصحابة والتابعين هو أنهم لم يميزوا بين الإتباع والتقليد ، وكأنهم جعلوا كل ما عنوانه إتباعاً بحسب الإصطلاح يفيد التقليد الذي إتخذوه عنواناً عاماً يشمل المفهومين المتمايزين معاً حتى طبقوه أحياناً على إتباع قول النبي كما سبق أن عرفنا .

كذلك إستدل العلماء بدليل الإنسداد العقلي ، حيث أن من ليس له أهلية الإجتهاد إما أن لا يكون متعبداً بشيء من الفروع والجزئيات التي عليها مدار الإختلاف ، أو أنه متعبد بها ، لكن الفرض الأول لا يصح بلا خلاف ، وأن من صفته تلك لا يصح أن يطالب بالنظر في أدلة الحكم والإجتهاد ؛ باعتبار أن ذلك يشغله عن المعاش وبالتالي تتعطل الصنائع والحرف ويتحقق بذلك الحرج والضرر المنفي في قوله تعالى : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(٥٥) ، وبهذا يثبت جواز التقليد(٥٦) .

والواقع أن هذا الدليل يصح من حيث الإضطرار كما نبهنا على ذلك في أول الحديث . لكن مع ذلك فإنه لا يصح على إطلاق ، اذ يمكن أن تكون هناك طريقة وسطى بين الإجتهاد

(٥٤) بهذا الصدد يُنقل أنه جاء عن عبد الله أنه سأل أباه أحمد بن حنبل عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه وأصحاب رأي ، فتنزل به النازلة . . فقال ابن حنبل : يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي ، ضعيف الحديث أقوى من الرأي (أعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٦ـ٧٧ . والإعتصام ، ج٣ ، ص٣٠١ـ٣٠٢) .

(٥٥) الحج/ ٧٨ .

(٥٦) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥١ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٣٨٩ .

والتقليد ، وهي ما نطلق عليها «بطريقة النظر» كما سنعرف . وقد وجدنا بعض الفقهاء المتأخرين من أشار إلى وجود فئة يمكن أن تتوسط بين طبقتي المجتهدين والمقلّدين كما هو الحال مع الإمام الشوكاني في كتابه (إرشادالفحول)[٥٧] ، وإن كانت إشارته عابرة وقاصرة كما سيأتينا ذكرها فيما بعد .

(٥٧) إرشاد الفحول ، ص٢٦٨ .

الأدلة الشيعية ومناقشتها

أما الأدلة التي قدمها الإتجاه الشيعي على صحة التقليد فهي كالآتي :

دليل الكتاب

من الأدلة التي أقيمت لإثبات جواز التقليد ما أفاده البعض من آية النفر : ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾(٥٨) . فالآية على ما ذكر فيها قولان : أحدهما أن معناها هو لولا نفر من كل فرقة طائفة تجاهد لتتفقه القاعدة وتنذر النافرة للجهاد إذا رجعوا إليهم ، فيخبرونهم بما نزل بعدهم من الوحي ، وهو قول الأكثر(٥٩) . ولاشك أن هذا القول ليس له علاقة بالتقليد لا من قريب ولا من بعيد .

أما القول الآخر فالمعنى هو لولا نفر من كل فرقة طائفة تتفقه وتنذر القاعدة ، فيكون المعنى في طلب العلم ، وهو قول الشافعي وجماعة من المفسرين ، وهو كذلك مدار البحث لدى العلماء القائلين بالتقليد . حيث إستدل البعض بأن الآية يفاد منها وجوب الحذر حين الإنذار الذي يبديه الفقيه ، وحيث أن الآية قد أطلقت دون أن تجعل الحذر مقيداً بحصول العلم من إنذار المنذرين ؛ لذا فإن الحذر واجب عقيب الإنذار سواء حصل العلم للمتحذر أم لم يحصل . وبذلك فإن الآية تدل عند هذا البعض على وجوب التقليد في الأحكام من حيث وجوب الحذر بإنذار الفقيه ، وبالتالي إتباع فتواه حتى لو كانت ظنية(٦٠) .

والواقع أن صحة هذا الدليل أو بطلانه يتوقف على ما يمكن أن يفاد من الآية في الدلالة على حجية الإجتهاد . فالذي إعتبر الآية دالة عليه علماً وظناً فإن بإمكانه أن يستدل بها على

(٥٨) التوبة/ ١٢٢ .

(٥٩) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٥٢ .

(٦٠) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٨٥ـ٨٦ .

التقليد أيضاً . أما اذا لم يرَ في الآية دلالة على حجية الإجتهاد المفضي إلى الظن ؛ فإنه لا يمكن أن يستنبط منها الحكم بجواز التقليد . وقد سبق أن أوضحنا بأن ظاهر الآية ليس هو الإطلاق اللفظي من حيث وجوب الحذر وإتباع أخذ الفتوى من الفقيه علماً وظناً ، بل ظاهرها هو التقييد بالعلم ، لأن خطاب الآية ليس منفصلاً عن سائر النصوص الأخرى التي تحث على العلم وتنهى عن الظن ، وهو أمر يؤكده الحال الذي كان عليه التعامل في عصر النص . لذلك لا مجال للتعميم والتعويل على الإطلاق اللفظي . ويؤيد هذا ما ذكره صاحب (الكفاية) الآخوند الخراساني من أنه ليس لدلالة هذه الآية ولا آية السؤال على جواز التقليد لقوة إحتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم ، لا الأخذ بالتقليد والظن تعبداً(٦١) .

ومما يقوي كون هذه الآية لم تأت بصدد جعل الحجية التعبدية للرأي والظن ؛ ما ورد في تفسير الإمام الصادق لها بقوله : «فأمَرهم أن ينفروا إلى رسول الله (ص) فيتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم»(٦٢) . فبحسب هذا الحديث أن العبرة بأخذ العلم ، ثم بعد ذلك تعليمه وإذاعته بين الآخرين ، وليس في ذلك دلالة على الظن ولا الرأي والإجتهاد .

كما أُستدل على جواز التقليد بآية السؤال أو الذكر ، مع أن الآية ليس لها دلالة على هذا المورد كما سبق أن عرفنا . لذلك لم يعول عليها العديد من العلماء القائلين بجواز التقليد(٦٣) .

دليل الأخبار

هناك الكثير من الأخبار الدالة على حجية إتباع الناس للعلماء من حيث إبلاغهم العلم والفتوى عن الشارع المقدس ، لكن المتأخرين ممن بحثوا في الإجتهاد فهموها على معنى التقليد ، حتى جعلها البعض مخصصة لما دل على عدم جواز إتباع غير العلم وذم التقليد من الآيات والروايات ، كما هو الحال مع الآخوند الخراساني(٦٤) . فالأخبار التي وردت بهذا الصدد منها ما يتعلق بمدح العلماء والرواة باعتبارهم يقومون بتبليغ الأحاديث وبيان الأحكام الشرعية ، ولازمه القبول عنهم(٦٥) . ومنها ما يتعلق بحَثّ الناس إلى الرجوع إليهم فيما لا

(٦١) الكفاية ، ص٥٤٠ .

(٦٢) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، حديث ١٠ ، ص١٠٢ .

(٦٣) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٨٩ـ٩٠ . والكفاية ، ص٥٤٠ .

(٦٤) الكفاية ، ص٥٤٠ـ٥٤١ . كذلك : عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٣٦ .

(٦٥) من ذلك ما روي عن الإمام الرضا عن آبائه (ع) قال رسول الله (ص) : اللهم إرحم خلفائي - ثلاث مرات - فقيل له : يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال : الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي (الوسائل ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٨ ، حديث ٥٣ ، ص٦٦) . وفي معاني الأخبار عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس ، عن علي بن محمد بن قنيفة ، عن حمدان بن سليمان ، عن عبد السلام بن صالح الهروي قال : سمعت الرضا (ع) يقول : رحم الله عبداً أحيى أمرنا . فقال : وكيف يحيي أمركم؟ قال (ع) : يتعلم علومنا ويعلمها الناس (نفس المصدر ، باب ١١ ، حديث ١١ ، ص١٠٢) .

يعلمون ، سواء كان عموماً أو تشخيصاً(٦٦) . كما أن منها ما يتعلق بالترغيب في الإفتاء ، ولازمه قبول فتاواهم ، وفي بعض الأخبار أن الإفتاء الجائز هو ذلك القائم على العلم لا غير(٦٧) . كذلك منها ما دل على إرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء وإيجاب القبول لحكمهم(٦٨) . . إلى غير ذلك من الروايات .

لكن الملاحظ أن جميع طوائف تلك الروايات لها دلالة على الإتباع المستند إلى العلم دون الظن ، وليس لها دلالة على التقليد المنبني على إتباع ظن المجتهد تعبداً . فأقربها علاقة بالموضوع تلك التي تتعلق بحث الناس إلى الرجوع إلى الفقهاء ، مثل توقيع الحجة : «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم» ، لكن الرواية ضعيفة ، حيث رواها إسحاق بن يعقوب وهو مجهول الحال ، وجاء في السند محمد بن محمد بن عصام ولم تثبت وثاقته هو الآخر كما رأينا من قبل ، إضافة إلى أنها دالة على الرجوع إلى الرواة لا المجتهدين .

كذلك ما ورد في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (ع) ، اذ فيه الرواية الوحيدة فيما يتعلق مباشرة بمفهوم التقليد : «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»(٦٩) ، إلا أن الرواية ضعيفة ومرسلة ، حيث فيها عدد من المجاهيل ، يضاف إلى أنها وردت بخصوص نقد عوام اليهود وتقليدهم(٧٠) . بل نظراً إلى سائر النصوص التي تأخذ العلم كقيد في الإتباع فإنه حتى مع التسليم بهذه الرواية لا بد من أن تُحمل بأن المراد بالتقليد هو إتباع ما يفيد العلم لا الإجتهاد المفضي إلى الظن .

أما الروايات المتعلقة بإرجاع أمر القضاء إلى الفقهاء ؛ فإضافة إلى أنها تريد بالفقهاء الرواة

---

(٦٦) من ذلك ما روي عن محمد بن عبد الله الحميري ومحمد بن يحيى ، عن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن أحمد بن اسحاق ، عن أبي الحسن (ع) قال : سألته وقلت : من أعامل؟ وعمن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال (ع) : العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي ، وما قال لك عني فعني يقول ، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون . قال وسألت أبا محمد (ع) عن مثل ذلك فقال : العمري وإبنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان ، وما قالا لك فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان (المصدر والباب السابق ، حديث ٤ ، ص٩٩ـ١٠٠) .

(٦٧) من تلك الأحاديث ما روي عن أبي عبيدة قال : قال أبو جعفر (ع) : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه (المصدر السابق ، باب ٤ ، حديث ١ ، ص٩) . انظر كذلك سائر الأحاديث المدونة في هذا الباب .

(٦٨) من ذلك ما روي عن أبي خديجة قال : قال الإمام الصادق : إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ، فإني قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر (المصدر السابق ، باب ١١ ، حديث ٦ ، ص١٠٠) .

(٦٩) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٠ ، الحديث ٢٠ ، ص٩٤ـ٩٥ .

(٧٠) الوسائل ، نفس المعطيات السابقة . والإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٢٢٢ـ٢٢٣ .

المميزين ، فهي كذلك لا دلالة لها على التقليد ، للفارق بين قبول القضاء وبين أخذ الفتوى ، إذ التعدي من الباب الأول إلى الآخر وقياس أحدهما عليه يتوقف على إلغاء خصوصية القضاء عن الفتوى والقطع بعدم تأثيرها ، مع أنه في القضاء لا بد من حل النزاع بالحكم ولو كان ظناً ، أما مع الفتوى فالأمر يختلف اذ لا نزاع . ومع ذلك فبعض ما ورد في هذا الباب يُعد من الروايات الضعيفة كمقبولة عمر بن حنظلة وما على شاكلتها .

هكذا يظهر أن جميع طوائف الروايات المشار إليها لا علاقة لها بالتقليد ، اذ ليس لها معنى محصل سوى الدلالة على الإتباع ، والفرق بينهما كبير على ما سبق أن بيّنا(٧١) .

دليل السيرة العقلائية

يظل أن العمدة في أدلة جواز التقليد لدى الفقهاء هو بناء العقلاء وسيرتهم مع أخذ إعتبار عدم ردع الشارع لذلك ، حيث أن جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الضرورات التي لم يختلف فيها إثنان ، وهو أمر مرتكز في الأذهان وثابت ببناء العقلاء في جميع العصور والأزمنة(٧٢) . فعلى حد قول الآخوند الخراساني : «يكون بديهياً جبلياً فطرياً لا يحتاج إلى دليل ، وإلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقاً - في الغالب - لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه كتاباً وسنة ، ولا يجوز التقليد فيه أيضاً ، وإلا لدار أو تسلسل»(٧٣) .

وعليه كان هذا الحد عند الخراساني هو العمدة في الأدلة ، وماعدا ذلك من الأدلة فأغلبه قابل للمناقشة(٧٤) . وقد سبق لأستاذه الشيخ الأنصاري أن إحتمل بأن الشارع لم ينصب في

(٧١) بهذا الصدد يقول المحقق الخوئي رحمه الله في (الإجتهاد والتقليد ص ٩١-٩٣) : «الأخبار المشتملة على إرجاع الناس إلى أشخاص معينين أو إلى عنوان من العناوين المنطبقة عليهم كالإرجاع إلى العمري وإبنه ، ويونس بن عبد الرحمان ، وزكريا بن آدم ، ويونس مولى آل يقطين ، والإرجاع إلى رواة حديثهم إلى غير ذلك من الروايات ، وحيث أن دلالتها على الإرجاع إلى هؤلاء مطلقة فتشمل ما إذا كان ما يؤدونه في مقام الجواب ما وصل إليه نظرهم من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل المطلق على المقيد أو المسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الإجتهاد والإستنباط ، وما إذا كان جوابهم بنقل الألفاظ التي سمعوها عنهم عليهم السلام» .

على أن هذا غير صحيح ، اذ لا يعقل أن الأصحاب كانوا يمارسون الإجتهاد من الجمع بين الروايتين المتعارضتين أو حمل المطلق على المقيد أو التمسك بالعام عند الشك في التخصيص أو غير ذلك من أنحاء الإجتهاد والإستنباط . ذلك لأن هناك نصوصاً كثيرة جداً تنهى عن ممارسة مثل هذا النحو من الإجتهاد المفضي إلى الظن . اذ كيف يترك الرجوع إلى الإمام نفسه ويعمل بحسب ما يتصوره الذهن؟ وما الفارق بين هذا العمل وبين القياس المنهي عنه؟ لذلك فالإرجاع إلى أولئك الأصحاب يتحدد بتخويلهم نقل الفتوى ، إما بصورة نقل الألفاظ المسموعة عن الإمام أو نقل المعنى الحاصل منها . من هنا فإن الناس لم يمارسوا التقليد للأصحاب مادام أن هؤلاء ليسوا من أهل الرأي والإجتهاد ، بل هم نقلة ألفاظ أو معاني ، والناس كانوا يتبعونهم في ذلك . . ففرق كبير بين التقليد والإتباع .

(٧٢) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٢٣ و٨٥ .

(٧٣) الكفاية ، ص٥٣٩ .

(٧٤) نفس المصدر والصفحة .

حق المقلّد الطريق الخاص له والمتمثل بفتوى المجتهد ، معتبراً أن رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبرة المركوز في أذهان جميع العقلاء . لذلك حَسبَ أن بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب إنما هو من باب التقرير لا التأسيس (٧٥) .

كذلك فإن الفقيه المعاصر الشيخ المنتظري أكد من أنه قد إستقرت سيرة الأصحاب في عصر النبي والأئمة على رجوع الجاهل للعالم والإستفتاء منه والعمل بما سمعه من الخبير الثقة . فهذا الرجوع عنده يعود إلى حكم العقل لا أنه تقليد تعبدي ، مادام الملاك في بناء العقلاء هو حصول الوثوق الشخصي . بمعنى أن العمل يصبح بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس لا بالتقليد ولا بالتعبد . فعلى رأيه أنه ليس هناك ما يثبت التعبد بحجية قول الفقيه مطلقاً أو بشكل منقطع عن الوثوق الشخصي (٧٦) .

والواقع إنه سبق أن عرفنا بأن سيرة رجوع الناس إلى العلماء التي أقرتها الشريعة في عصر النبي والأئمة لا تعبر عن التقليد الذي يقتضيه الإجتهاد ، بل هي عبارة عما أُصطلح عليه بالإتباع ، وهو الوثوق الشخصي بتحصيل العلم من العالم . فقياس ذلك الباب على هذا الباب كما هو الجاري عند أغلب المتأخرين فيه مفارقة . كما أن قياس علم الشريعة على سائر العلوم والصنعات الإنسانية الأخرى فيه مفارقة أيضاً ؛ من حيث أنها كما عرفنا لا تقر صور الإجتهاد المفضية إلى الظن ولا التقليد القائم عليها ، إلا إذا أخذنا باعتبار حالات الإضطرار ؛ من حيث إنسداد باب العلم ولا سبيل إلى تحصيل الأحكام إلا بالإجتهاد المفضي غالباً إلى الظن .

أما عامة الناس فلا يقتضي عجزهم عن الإجتهاد أن يكونوا مقلّدين ، ذلك أنهم على مستويين ؛ فمنهم العاجز كلياً وهو لا سبيل إليه إلا التقليد ، ومنهم من بوسعه النظر في الأدلة ولو على نحو الإجمال ، وهذا ما لا يجوز عليه أن يقلّد مادام بوسعه الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها أو بما تطمئن إليه نفسه .

على إنا نؤيد القول بأن بناء العقلاء سواء في الشرعيات أم في غيرها إذا ما حصل منه الوثوق الشخصي أو الإطمئنان فإنه عندئذ لا يعد تقليداً ، ولا أنه مأخوذ من باب التعبد . فمن الواضح أن هذا السلوك هو سلوك طريقي وأن حجيته ذاتية لا تحتاج إلى جعل وتأسيس من الشارع .

(٧٥) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢١٤ .

(٧٦) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج٢ ، ص١٠٢ و١٠٣ و١٠٤ و١٠٦ .

الفصل الرابع

شروط التقليد

من المعلوم أن الفقهاء لم يقتصروا في التقليد على الإستدلال بجوازه ؛ بل أضافوا إلى ذلك شروطاً تصحح هذه العملية وتجعلها سائغة مجازة أو مبرئة للذمة . ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى نوعين ، حيث أن بعضها يتعلق بالمفتي أو المرجع ، والبعض الآخر يتعلق بالمقلّد . وقد بحث المتأخرون تلك الشروط وحاولوا أن يستدلوا على لزومها بمختلف أنواع الأدلة كما سنرى . .

أولاً : الشروط الخاصة بالمرجع ومناقشتها

ذهب العلماء إلى أن صحة التقليد تتوقف على عدة شروط لا بد أن تتوفر في المفتي أو المرجع ، بعضها متفق عليه والبعض الآخر مختلف حوله . أهمها شرط الإسلام والإيمان والعدالة والعقل والبلوغ والحياة والأعلمية والرجولة . ومن الناحية النقدية أن ما يهمنا من هذه الشروط هي الثلاثة الأخيرة التي سنبحثها على التوالي كالآتي . .

أ - المرجعية وشرط الحياة

ذهب أغلب رجال أهل السنة المتأخرين إلى جواز تقليد الميت فضلاً عن الحي ، بل واحتج بعض بإنعقاد الإجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى . بينما حكى الغزالي في (المنخول) إجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات . وكذا ما صرح به ابن ناجي . وكذلك ذهب الفخر الرازي في (المحصول) إلى المنع من تقليدهم[1] . لكن الكثير من الذين أجازوه انما أجازوه للضرورة حيث فقدان المجتهد الحي . فقد قال جماعة من فقهاء القرن السابع الهجري بانه انعقد الاجماع في زماننا على تقليد الميت اذ لا مجتهد فيه ، ولو بقي مجتهد واحد في هذا الزمان لكان قوله حجة ، ومن هؤلاء الفخر الرازي والرافعي والنووي[2] . وقد سبق لإبن حزم أن ذكر أنه لا يعلم من قال بوجوب تقليد الحي دون الميت قبل الباقلاني[3] ، مما يُحتمل أن يكون هذا الأشعري هو أول من صرح بذلك .

أما في الإتجاه الشيعي فهو على العكس من الإتجاه السني من حيث النتيجة ، إذ ذهب الغالبية إلى وجوب تقليد الحي إبتداءاً ، ونُقل عن البعض منهم القول بجواز تقليد الميت ، وهو المنسوب إلى المحقق القمي ، كما ذهب التوني إلى جواز ذلك فيما لو كان المجتهد ممن لا يفتي إلا بمنطوقات الأدلة ومدلولاتها الصريحة أو الظاهرة كالصدوقين[4] . كذلك نُقل عن الأردبيلي والعلامة الحلي القول بالجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقاً أو في ذلك الزمان[5] ، وهو ما ذهب إليه الخوئي أيضاً[6] .

(١) ارشاد الفحول ، ص٢٦٩ . ومواهب الجليل ، ص٣١ .

(٢) تهذيب الفروق ، ج٢ ، ص١١٧ ، وج١ ، ص٢٢٠ . ومواهب الجليل ، ص٣١ـ٣٢ .

(٣) الإحكام لابن حزم ، مطبعة السعادة ، ج٦ ، ص٩٧ .

(٤) عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٦٨ .

(٥) الكفاية ، هامش ص٥٤٤ ـ ٥٤٥ .

(٦) الإجتهاد والتقليد ، ص٢٥١ .

وبنظر البجنوردي والخوئي إنه لم يقل بجواز تقليد الميت (الإبتدائي) على إطلاقه سوى الإخبارية والمحقق القمي ، وهما مع ذلك يعدان خلافهما لعلماء المذهب لا يمنع من دعوى الإجماع أو التسالم على عدم مشروعية مثل هذا التقليد(٧) . ذلك لأن ما ذهب إليه القمي من تجويز تقليد الميت إنما جاء جرياً مع نزعته الخاصة في إنسداد باب العلم والظن المعتبر ، حيث تعويله على مطلق الظن ، وبالتالي فإنه يجعل للمكلفين رخصة للأخذ بأي ظن كان من غير فرق بين الظن الحاصل من فتاوى العلماء الأحياء أم الموتى ، لكنه يشترط الرجوع إلى الأكثر ظناً حتى لو كان ميتاً إنسجاماً مع دليل الإنسداد . أما قول الإخبارية بجواز تقليد الميت فهو أيضاً يتناسب مع نزعتهم الذاهبة إلى عدم جواز التقليد كلياً(٨) .

مع أن هذه العبارة تبدو مناقضة لما ينقل عنهم أنهم يجوزون أو يوجبون تقليد الميت ، وكان الأولى أن يقال أنهم لا يقولون بالتقليد وإنما بالإتباع من حيث الرجوع إلى رواة الحديث لا المجتهدين(٩) ، إذا ما إستثنينا البعض منهم ممن قال بجواز التقليد كضرورة دينية كما هو الحال مع الفيض الكاشاني(١٠) .

أما بخصوص زعم الخوئي والبجنوردي والأصفهاني وغيرهم ممن قال بوجود التسالم أو الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ؛ فإنه يتنافى مع ما نُقل من أن الناس أصبحوا يقلّدون الشيخ الطوسي لمدة طويلة بعد وفاته قد تقارب القرن من الزمان ، وذلك لكثرة إعتقادهم فيه وحسن ظنهم به . فعلى ما نُقل إنه لم يظهر آنذاك مفت على وجه الحقيقة حتى مجيء إبن إدريس الحلي الذي إعترض عليه وعلى آرائه بشدة . لذلك روي عن الحمصي وهو ممن

(٧) علماً إن ممن ذهب إلى جواز تقليد الميت في الوقت الحاضر المرحوم الشيخ محمد العاملي الكاظمي ، معتبراً أن «الادلة القاطعة من الكتاب والسنة قائمة على جواز الرجوع الى الاموات كجواز الرجوع للاحياء . . .» (حقائق الاحكام في رسالات الاسلام ، ص١٩) . وكذا ذهب الى ذلك السيد محمد حسين فضل الله (المسائل الفقهية ، ص١٢) . كذلك فإن السيد محمد الشيرازي هو الآخر إعتبر الأدلة العلمية تثبته ، لكنه إستدرك في مقام العمل فعوّل على الاحتياط باعتباره «طريق النجاة» (كتاب الاجتهاد والتقليد ، ضمن موسوعة الفقه ، ج١ ، ص١٠٨) . كما مال الى الجواز المرحوم السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري (تهذيب الأصول ، ج٢ ، ص١٢٠) . كما سبق أن ذهب الفقيه الداربندي (المتوفي سنة ١٢٨٥هـ) إلى الجواز في ذلك ؛ على ما حكاه عنه بعض محشّي كتاب القوانين (انظر : القطيفي ، فرج العمران : الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة ، مجلة الموسم ، العددان «٢٣ــ٢٤» ، ص١٢٩) . يضاف إلى ما نقله صاحب (الفصول) عن بعض معاصريه القول بالجواز ، وإن كان ذلك طبقاً لقاعدة إنسداد باب العلم مثلما هو الحال عند القمي (الفصول الغروية ، ص٤١٩) .

(٨) منتهى الأصول للبجنوردي ، ج٢ ، ص٦٣٨ــ٦٤٠ . والإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٩٦ــ٩٧ .

(٩) الفوائد المدنية ، ص٢٥٠ . والفوائد الطوسية ، ص٤٠٢ ومابعدها .

(١٠) الكاشاني ، الفيض : الأصول الأصيلة ، ص١٥٣ــ١٥٤ . علماً إنه قيل أن من قال بتقليد الميت من الإخباريين الإسترابادي والكاشاني والجزائري (عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٦٥) ، وهو خطأ ، فعلى الأقل أن الإسترابادي يحرم مطلق التقليد القائم على الإجتهاد كما أشرنا إلى ذلك .

عاصر تلك الفترة قوله : «لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك»[١١] . الأمر الذي يعني أن الفقهاء آنذاك كانوا بسيرتهم الفعليّة لا يمنعون من تقليد الميت ، سواء بالنسبة لهم أم لغيرهم من عوام الناس . أما ما إعترض عليه صاحب (الفصول) من أن متابعة الفقهاء للشيخ الطوسي «لم يكن عن تقليد بل عن إجتهاد ، ومع التنزل لا بد من فرض عدم كونهم مجتهدين عند أنفسهم»[١٢] . فهو مردود لكونه يسلم بما نُقل من أن الفقهاء آنذاك إنما عولوا على الطوسي لحسن ظنهم به . وهذا يعني هو أنهم كانوا بمستوى الإجتهاد ، إلا أنهم لم يمانعوا من تقليد الميت باعتبارهم رأوا فيه الأعلمية التامة التي تفوق العلم عندهم بمراتب ، مثلما حصل الحال عند أغلب الفقهاء لدى الإتجاه السني .

أدلة منع تقليد الميت

أما بالنسبة للمانعين من تقليد الميت فقد إستدلوا بعدة أدلة ، منها ما نُقل عن جماعة من دعوى الإجماع ، وقد صرح بهذا الإجماع ظاهراً عدد من الفقهاء كصاحب (جواهر الكلام) وصاحب (منتهى الأصول) وصاحب (الفصول الغروية) وغيرهم[١٣] .

لكنه نُقد من حيث أنه على تقدير تحققه فإنه ليس إجماعاً تعبدياً قابلاً لإستكشاف قول المعصوم ، لإحتمال أن يستند ذلك إلى أصالة الإشتغال أو الإحتياط ، أو إلى الإعتماد على بعض الأدلة الإجتهادية ، أو غير ذلك مما لا يعد من الإجماع التعبدي[١٤] . بل يمكن القول أن هذه المسألة معنونة لدى المتأخرين فكيف يُدّعى عليها الإجماع[١٥]؟ !

(١١) المعالم الجديدة ، ص٦٦ــ٦٧ . قيل أن العلماء بعد الشيخ الطوسي يعدون أحاديثه أصلاً مسلماً ويعتبرون التأليف في قبالها وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسراً على الشيخ وإهانة له ، حتى مجيء إبن إدريس الذي كان يسميهم بالمقلّدة ، وهو أول من خالف بعض آرائه وفتاويه وفتح باب الرد على نظرياته . ومع ذلك بقي الفقهاء على موقفهم التقليدي ، حتى أن المحقق الحلي وإبن أخته العلامة الحلي ومن عاصرهما لا يتخطون رأيه . وقد قال الشيخ أسد الله الدزفولي التستري في (المقابس) بهذا الصدد : «حتى أن كثيراً ما يذكر مثل المحقق والعلامة أو غيرهما فتاويه من دون نسبتها إليه ، ثم يذكرون ما يقتضي التردد فيها فيتوهم التنافي بين الكلامين» (مقدمة المحقق الشيخ آغا بزرك الطهراني لكتاب التبيان في تفسير القرآن للطوسي ، ج١ ، ص ح ــ ط) .

(١٢) الفصول الغروية ، ص٤١٩ .

(١٣) جواهر الكلام ، ج٤٠ ، ص٣٢٠ . ومنتهى الأصول ، ج٢ ، ص٦٣٩ . والفصول الغروية ، ص ٤١٩ .

(١٤) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٠٤ .

(١٥) علماً بأنه سبق لأحد معاصري الشيخ الأصفهاني أن ذهب إلى نقض الإجماع المدعى بكون المسألة المطروحة حادثة دون أن تكون متداولة لدى المتقدمين من أصحاب الأئمة . وقد رد عليه الأصفهاني في (الفصول الغروية ، ص٤١٩) بقوله : «كثير من المسائل الأصولية مشتركة الحاجة بيننا وبين الموجودين في زمن الأئمة كحجية الكتاب وخبر الواحد والإستصحاب وأصل البراءة وغير ذلك ، فاستبعاده إنعقاد الإجماع على المسائل الأصولية بقول مطلق مقطوع الفساد ، لأن الحاجة إلى العمل بالأحكام تمس إلى البحث عن الطرق المقررة إليها لتعذر معرفتها بطريق القطع غالباً ، وهذا أمر مشترك بيننا وبين أكثر =

كما أُستدل على المنع من جواز تقليد الميت بآية الإنذار في قوله تعالى: ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾، حيث أن الآية ظاهرة في إرادة إنذار المنذر الحي، إذ لا معنى لإنذار الميت. وكذا في قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾، من حيث أن الميت لا يطلق عليه أنه داخل في أهل الذكر بالفعل[١٦]. ومن الواضح أن الآيتين لا تدلان على التقليد من أصله كما سبق أن عرفنا. يضاف إلى أنهما وإن كانا بصدد إرادة الحي، خاصة آية الإنذار، لكنه لا يفاد منهما النهي عن الرجوع إلى الميت ، كما لا يفاد منهما العكس.

كذلك أُستدل ببعض الأخبار، والتي منها قول الإمام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم»، حيث أن الميت غير متصف بشيء مما ذُكر في الحديث، إذ إن لفظة «كان» ظاهرة في الإتصاف بالأوصاف المذكورة بالفعل لا الإتصاف بها في الأزمنة السابقة[١٧]. وهذه الرواية على فرض أنها دالة على المطلوب إلا أنها ضعيفة السند كما مر معنا. وهي فضلاً عن ذلك ظاهرة الدلالة على الأمر بالرجوع إلى الفقهاء الأحياء، لكنها ليست بصدد النهي عن الرجوع إلى الأموات منهم؛ لا ظاهراً ولا دلالة.

رأي الخوئي في الموضوع

والملاحظ أن السيد الخوئي رغم نقده لجميع الأدلة الشرعية التي قُدمت لإثبات المنع من التقليد الإبتدائي للميت كما مرت معنا؛ إلا أنه لجأ إلى دليل آخر يختلف عما سبق. ذلك أنه حيث يرى وجوب تقليد الأعلم، وعلى فرض أن تقليد الميت جائز، وكان هناك من الأموات أعلم من الكل بمن فيهم الأحياء؛ فإن الأمر على ذلك سيفضي إلى أن يكون التقليد منحصراً بشخص واحد في جميع الأعصار، وهذا برأيه مما لا يمكن الإلتزام به لأنه خلاف الضرورة من مذهب الشيعة في عدم حصر المرجعية بشخص معين، وإلا أصبح الأئمة ثلاثة عشر[١٨].

= أهل تلك الأعصار، لاسيما عند إشتداد أمر التقية وتعذر الوصول الى الإمام كما كان يتفق في حقهم غالباً». والواقع هو أن أصل التقليد ـ كما سبق أن بيّنا ـ لم يكن متداولاً في عصر الأئمة، بل الذي جرى في زمانهم هو الإتباع، والفارق بينهما واضح. أما المسائل الأصولية فبعضها قد يتفق العمل بها على الجملة لدى جميع الأعصار باعتبارها عقلية أو جبلّية أو أنها مما لا غنى عنها في الكشف عن الأحكام بالإطمئنان مع العلم بعدم ممانعة الشارع لذلك، مثلما يلاحظ في حجية الظواهر وأخبار الآحاد حين تكون باعثة على الإطمئنان، وهي ذاتها يمكن إستنتاجها من نصوص الأئمة في شتى المجالات، وكذلك سيرة المتشرعة آنذاك. أما بخصوص مسألة تقليد الميت فالأمر يختلف، إذ القول بعدم جواز تقليده لا يبتني على العقل أو الفطرة أو المرتكز العقلائي حتى يظن أنه مما أمضاه الشارع، ولا أنه يخدش في أصالة الطريق والكشف عن الأحكام. لذلك نقول كيف يمكن أن نستكشف الإجماع على مثل هذا القول؟!

(١٦) الإجتهاد والتقليد للخوئي، ص١٠٥. والفصول الغروية، ص٤١٩.

(١٧) الإجتهاد والتقليد للخوئي، ص١٠٥.

(١٨) المصدر السابق، ص١٠٧ و٢٥٠ـ٢٥١.

نعم إنه يستثني من ذلك فيما لو لم يتمكن المكلف من تقليد المجتهد الحي ، حيث في هذه الحالة يجب عليه أن يراجع أعلم الأموات من دون محذور ، باعتبار أن الأمر طارئ لا يثبت ولا يدوم(١٩) .

مع ذلك يلاحظ أن الدليل الآنف الذكر مردود للأسباب التالية :

١ ــ إن هذا الدليل يتوقف على إثبات وجوب الأعلم ، وسنرى أن ذلك لم يثبت ، بل العكس هو الصحيح .

٢ ــ إنه على فرض التسليم بوجوب تقليد الأعلم ؛ فمع ذلك لا تترتب عليه النتيجة من حصر المرجعية بشخص أو أشخاص معينين ، إلا إذا أُدعي أن الإتفاق جار على وجود بعض العلماء من الموتى هم أعلم من غيرهم وأن الزمان لا يجود بمن يمكن أن يكون أعلم منهم ، وهذا ما لا أظن أن يقول به قائل . فعلى الأقل هناك مسائل لم تُبحث لدى القدماء بمثل ما بُحثت لدى المتأخرين والمعاصرين عمقاً وتفصيلاً . وعليه يمكن أن يظل إعتبار الأعلمية قابلاً للبحث والمقارنة في كل عصر ، كما يظل مدار الخلاف فيها وارداً كما يرد بين الأحياء أنفسهم .

٣ ــ بل حتى مع ترتب النتيجة بإنحصار التقليد بشخص من الموتى ؛ فإن ذلك ليس فيه محذور ، ولا يُعد مخالفاً للضرورة المذهبية ؛ إن كان يُعنى بها أنها ضرورة دينية لا يجوز مخالفتها . كما أن ذلك ليس من قبيل التعويل على إمام جديد ثالث عشر . فمن الواضح أن هذا الشخص وإن كان مرجعاً للناس ؛ إلا أنه يُرجع إليه من حيث كونه وسيلة للكشف عن أحكام الأئمة ، وبالتالي فهو ليس بمقامهم ، بدليل أن أصحاب الأئمة العدول محدودون ، ومع هذا لا يقال أن التعويل عليهم يعني إضافة أئمة آخرين إلى المعصومين ، بل لو ثبت أن العدالة والوثوق لم تثبت إلا لدى واحد منهم كأن يكون زرارة بن أعين أو يونس بن عبد الرحمن أو غيرهما ؛ فإنه مع ذلك لا يُعقل أن يدعى عدم جواز التعويل عليه بحجة الحصر وإنه بذلك يفضي إلى أن يصبح الأئمة وكأنهم ثلاثة عشر . . . فأيّ دليل هذا؟ !

وواقع الحال ان رأي الخوئي قد يصدق من وجوه فيما لو كان تقليد الميت شاملاً للمجتهد العالم فضلاً عن العامي . اذ في هذه الحالة لا يتوفر الحد الكافي من الدواعي للاجتهاد واصلاح الرأي ، وبه يمكن ان يُستدل على ضرورة عدم تقليد العالم للميت . وقد سبق لابراهيم القطيفي (المتوفي إبان أواسط القرن العاشر الهجري) أن اعتبر بأن السر الظاهر في عدم جواز تقليد الميت هو لوجوب «مراعاة الكتاب والسنة والنظر فيهما وعدم اهمالهما لأن

(١٩) المصدر السابق ، ص٢٥٠ــ٢٥١ .

غير المعصوم جائز - عليه - الخطأ . فقد يظفر من تأخر وإن كان بحيث لا يصل في مراتب العلم والفهم الى من تقدم من اصلاح فاسد من الأدلة والعثور على جمع مما لم يعثر عليه السابق وغير ذلك ، ولو كان قول المجتهد مما يعتمد عليه مطلقاً لم يتوفر الدواعي الى معاودة النظر في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ، وذلك من أعظم المفاسد الدينية»[٢٠] .

لكن كما يلاحظ أن ما أفاده هذا الشيخ لا يدل على ما رمى اليه من منع تقليد الميت باطلاق ، وإنما يدل على منعه بخصوص من له القدرة على الفهم والاجتهاد .

هكذا يتضح أنه لا يوجد دليل ناجح يمنع من تقليد الميت .

أدلة جواز تقليد الميت

أما المجوزون فقد إستدلوا بعدة أدلة ، منها : دعوى إطلاق أدلة الآيات والأخبار في حجية فتوى الفقيه من غير تقييد بحال الحياة ، كما في آية الإنذار والسؤال وأخبار الرجوع إلى رواة الحديث .

وقد نوقش هذا الدليل بمنع الإطلاق من حيث أن الآيتين الآنفتي الذكر لهما دلالة ظاهرة على الحي ، وكذا يمكن القول بما جاء في الأخبار[٢١] .

كذلك أُستدل بدليل السيرة العقلائية من حيث أن البناء العقلائي في مختلف العلوم والمهن يرجعون إلى المختصين من دون فرق بين حي وميت ، وربما يرجعون إلى الأعلم الميت ويفضلونه على غيره ولو كان حياً . وقد أُعترض على هذا الدليل بأن السيرة العقلائية إنما تصدق في هذا المقام فقط حينما لا يعلم العامي المخالفة بين العلماء بمن فيهم الأموات ، أما مع العلم بذلك فإنها لا تصدق ، وبالتالي فإن السيرة تكون غير شاملة للمتعارضين[٢٢] .

لكن يُرد على هذا الإعتراض من أن السيرة العقلائية تشهد على أنها تشمل المتعارضين أو العلم بالخلاف ، فلو أن الناس علموا بالخلاف بين آراء الأطباء الأحياء منهم والأموات لما منعهم ذلك من إتباع البعض بغض النظر عن كونه حياً أو ميتاً ، خاصة حين يُظن أنه أعلم ؛ فإنه يرجح على غيره حتى لو كان الأول ميتاً والآخر حياً . ومع ذلك فإن السيرة العقلائية لا تخلو من إشكال سنفصّله فيما بعد ، وخلاصته هو أن التعويل عليها يعني العمل بالقياس ، من حيث التعدي مما هو في القضايا الدنيوية إلى ما هو في القضايا الدينية ، مع أن بينهما فارقاً لا يصح الإغفال عنه .

(٢٠) روضات الجنات ، طبعة الدار الاسلامية ، ج١ ، ص٣٨ .

(٢١) الاجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٩٩ـ١٠٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص١٠١ .

على أنه قد يقال في الدليل على جواز تقليد الميت هو أنه لما كان الأصل هو جواز الأخذ بقول المجتهد الجامع للشرائط ، ومع موته يظل هذا الأصل سارياً إلا أن يعلم بالدليل عكسه ، وليس ذلك من قبيل الإستصحاب بالشك ببقاء الحكم وعدمه مع طروء حالة الموت حتى يقال إنه لا يصح باعتباره من الإستصحابات الحكمية ، إذ الموت هنا ليس من العوامل والقضايا المشككة في بقاء الحجية .

كما قد يقال أن طروء الموت ليس له علاقة بالتأثير على تحقيق الأقربية لواقع الحكم الإلهي ، فمن هذه الناحية ليس هناك فرق بين الميت والحي ، وحيث أن غرض الشارع هو معرفة الأحكام الشرعية ومن ثم تطبيقها ، ولم يكن للموت دخالة تمنع ذلك ؛ لذا فإن إتباع الميت كإتباع الحي ، خاصة حينما يكون الميت هو الأعلم . أرأيت لو أنه وصلتنا بعض فتاوى أصحاب الأئمة الموثوقين ، ولنفرض أنهم مجتهدون كما يدعيه الكثير من أصحاب الإتجاه الشيعي ، فهل يُعقل أن يمنع إتباع العامي لهم بحجة أنهم موتى ويوجب عليه إتباع المجتهد الحي(٢٣)؟ !

تقليد الميت والمفهوم السلفي للاجتهاد

مهما يكن فقد سبق أن عرفنا أن أصل التقليد ليس عليه دليل شرعي ، وبالتالي فهو للضرورة والإضطرار ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون للحي أم الميت ؛ ما لم تتدخل ضرورات ومصالح عصرية كموانع خارجية تمنع الرجوع إلى الميت وترك الحي .

لكن ربما يكون أصل الدعوة الى عدم جواز تقليد الميت مستنداً الى المفهوم السلفي الاول للاجتهاد الذي يخص قضايا ما لا نص فيه ، وبالخصوص مبادئ المصلحة والاستحسان والعرف باعتبارها مصادر تشريعية تعترف باعطاء الاولوية لحق الواقع ضمن حدود . فاذا كان الاجتهاد هو بهذا المعنى العالق بالقضايا المستجدة من الواقع والتي لا نص فيها ، وكان المقلد يتبع المجتهد في فتاواه ؛ فان من الطبيعي حينئذ ان يعول المقلد على فتوى الحي دون الميت ، لا باعتبار ما للحي من خصوصيات ، وانما باعتبار التجدد في الحوادث ، وان للزمان والمكان تأثيراً على تغير الاحكام .

والواقع انه ليس هناك غير هذا الاعتبار يمكن ان ينفع في منع تقليد الميت . ذلك ان الفهم

(٢٣) من المفيد أن ننقل ما ذكره المرحوم السبزواري في إستدلاله على جواز تقليد الميت ، إذ إعتبر أن «مقتضى الأصول الموضوعية من أصالة حجية الرأي في حد نفسه ، وصحة الإعتذار به ، وأصالة بقاء الوظيفة الظاهرية التي إستفادها من الأدلة ، وأصالة بقاء حكمة الإعتبار من غلبة الإصابة أو تسهيل الأمر على الأنام ؛ صحة تقليد الميت إبتداءاً . مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات . . وتقتضيه السيرة (العقلائية) في الجملة أيضاً» (تهذيب الأصول ، ج٢ ، ص١٢٠) .

الآخر للاجتهاد لا يتسق تماماً مع هذه المقولة . وهو الفهم الذي ساد لدى المتأخرين من السنة والذي يعترف بشمولية الاجتهاد حتى للقضايا التي ورد بشأنها النص ، او ذلك الذي يقتصر فقط عند حدود قضايا النص كما هو الحال لدى الامامية . . فسواء بهذا المعنى الخاص للاجتهاد ، او بذلك المعنى الشمولي ، لا نجد اي تبرير متسق يحجب عن تقليد الميت ، طالما ظل الامر محصوراً بفهم النص ومعزولاً عن تأثير اي تجدد يحدث في الواقع ، كما عليه الممارسة الاجتهادية بصورتها التقليدية عادة .

وهذا يعني انه قد يكون لأصل الدعوة في منع تقليد الميت أساس يجد تبريره من الناحية الوظيفية . لكن اشكالنا هو في استصحاب هذه الدعوة بعد حذف وظيفتها وتغيير شروطها المناطة بالتبرير .

وهنا نلاحظ انه كان الاحرى بالاتجاه الشيعي ان لا يذهب الى المنع من تقليد الميت ، وذلك لرفضه الاجتهاد بمفهومه السلفي الاول . ففي رفضه هذا وتعويله على الاجتهاد بحسب مفهوم المتأخرين لا يتسق مع مقولة المنع من تقليد الميت ، طالما ان القضية لم يرد فيها نص .

وبعبارة اخرى انه لا فارق بين الحي والميت الا من حيث ما هو عائد الى الاجتهاد بمفهومه السلفي الاول ، وهو مرفوض لدى الاتجاه الشيعي ؛ فكيف تسنى له قبول نتائجه؟ !

لكن لو أنا ابتعدنا عن الطريقة التقليدية كما خطتها أيدي الفقهاء ، وهي طريقة لا تجعل للواقع دوراً مهماً في العملية الاجتهادية ، وأردنا ان نتصور طبق ما سبق التمييز بين ما يجوز فيه الرجوع الى الميت وما لا يجوز ؛ فسنرى ان دائرة الجواز تتحدد بجميع الاحكام التي لا تخضع الى تأثر من قبل الواقع ، كالعبادات مثلاً . أما دائرة المنع فهي على العكس تتضمن القضايا المرنة والمتحركة التي تتأثر بالواقع ، ومنها القضايا التي لا نص فيها مما يتسق مع المدلول السلفي للاجتهاد . لكن يضاف اليها تلك التي ورد بحقها النص ، ومع ذلك فانه لم يمنع من ان تكون موضع أحكام مختلفة لتغيرات الواقع وتحولاته ؛ وإن بقيت في مظهرها كما هي ، وهو أمر يتجاوز حدود الطريقة التقليدية كما فصلنا الحديث عنه في جملة من بحوثنا المستقلة .

ب ـ المرجعية وشرط الأعلمية

إختلف الأصوليون من أهل السنة حول وجوب تقليد الأعلم ، وكانت مطارحاتهم في هذا الموضوع عن الأعلمية لا تتعدى أحياناً حدود البلد الواحد وإن كانت أحياناً أُخرى يقصد منها الشمول والإطلاق[٢٤] . فبعضهم قال بالوجوب وألزم العامي الإجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأدين والأعلم . وقد نُقل أن هذا هو مذهب أحمد بن حنبل وإبن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة أُخرى من الفقهاء والأصوليين ؛ الذين إعتبروا أقوال المفتين في حق العامي تنزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد ، فكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين فإنه يجب على العامي الترجيح بين المفتين . وأيضاً لأن طريق معرفة هـذه الأحكام إنما هو الظن ، والظن في تقليد الأعلم والأدين أقوى ، فكأن المصير إليه أولى[٢٥] .

وفي القبال ذهب القاضي أبو بكر وابن حاجب واكثر الحنابلة وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء سواء تساووا أم تفاضلوا . وقيل أن هذا الإتجاه هو ما ذهب إليه الأكثر من علماء السنة[٢٦] . وكانت حجتهم الرئيسية في ذلك هي سيرة الصحابة من حيث أن فيهم الفاضل والمفضول ، ومع ذلك فقد كان الناس يتبعون ما حلى لهم منهم دون نكير ، إذ لم يُنقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام بالإجتهاد في أعيان المجتهدين ، ولا أنكروا منهم إتباع المفضول والإستفتاء منه مع وجود الأفضل[٢٧] . وقد إختار الآمدي هذا الرأي معتبراً أن العامي ليس بوسعه معرفة الأعلم دون

(٢٤) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥٧ . وفواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٤٠٥ .

(٢٥) انظر بهذا الصدد المصادر التالية : المستصفى ، ج٢ ، ص٣٩١ . والإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥٧ـ٤٥٨ . وفواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٤٠٥ . والموافقات ، ج٤ ، ص٢٩٢ . والإعتصام ، ج٣ ، ص٢٥٥ .

(٢٦) فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٤٠٤ . والحبل المتين ص٦ .

(٢٧) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥٨ .

معرفة مأخذ المجتهدين ووجه الترجيح فيه ، الأمر الذي يخرجه عن العامية ويمنعه من جواز الإستفتاء ، فكل ما بوسعه أن يعلم هو أنهم جميعاً من أهل الإجتهاد والإختصاص[٢٨] .

أما في الساحة الشيعية فإن فكرة الأعلمية تُعد من القضايا المركزية والخطيرة لدى تفكير المتأخرين والمعاصرين ، وذلك لما لها من علاقة بالمرجعية ونيابة الإمام الغائب .

وعموماً ذهب الغالبية من علماء الشيعة إلى وجوب تقليد الأعلم ، وخالفهم في ذلك عدد من العلماء قالوا بعدم الوجوب ، كما هو منسوب إلى جمع ممن تأخر عن الشيخ زين الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني ، وحكاه إبنه الشيخ حسن عن بعض الناس[٢٩] . كما ذهب بعض ممن تأخر عنهم إلى هذا الإتجاه ، ومنهم صاحب (الفصول الغروية ، ص٤٢٤) وصاحب (جواهر الكلام ، ج٤٠ ، ص٤٥) وصاحب (مستند الشيعة ، ج٢ ، ص ٥٢١) وجماعة من المعاصرين[٣٠] . كما نُقل أن هذا الرأي قد قال به المحقق ومال إليه الأردبيلي بحسب الظاهر[٣١] . كذلك أيده كل من الشيخ محمد رضا آل ياسين في تحشيته لكتاب (العروة الوثقى) والميرزا محمد التنباكي في رسالة (التقليد)[٣٢] .

مفهوم الأعلمية والخلاف حوله

على أن مفهوم الأعلمية لم يعالج ويحدد ضابطه إلا منذ فترة قريبة ربما لا تزيد على قرنين من الزمان . فقد إختلف الفقهاء حول هذا الضابط ، إذ ذكر بعضهم في (المهذب) بأن الأعلمية هي من الموضوعات العرفية ، لذلك فإن محتملات معانيها عبارة عن أربعة : فإما إن معنى الأعلم هو أن يكون أكثر علماً من غيره ، أو أن يكون أكثر إستحضاراً للفروع الفقهية ومسائلها ، أو يكون أقرب إصابة إلى الواقع ، أو أنه أجود فهماً وأحسن تعييناً للوظائف الشرعية[٣٣] .

بينما ذهب الشيخ أحمد النراقي إستناداً لبعض الروايات إلى أن المراد بالأعلمية هو الأعلمية في الأحاديث وفي دين الله . فالأعلمية في الأحاديث هو أن يكون تارة بأكثرية

(٢٨) المصدر السابق ، ص٤٢٣ و٤٥٨ .

(٢٩) معالم الدين ، ص٣٨٩ .

(٣٠) بهذا الصدد يذكر صاحب (عناية الأصول) أن القول بجواز تقليد المفضول قد ذهب إليه جملة من متأخري أصحابنا «حتى صار في هذا الزمان قولاً معتداً به» (عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٤٦) .

(٣١) النراقي ، ملا أحمد : مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء ، ج٢ ، ص ٥٢١ . لكن إن كان المقصود بالمحقق هو المحقق الأول (نجم الدين الحلي) ؛ يمكن القول أن ما نُسب إليه يخالف ما جاء عنه في كتابه (المعارج) ، حيث قال بوجوب تقليد الأعلم عند الإختلاف (انظر : معارج الأصول ، ص٢٠١) .

(٣٢) الجناتي ، محمد إبراهيم : أعلمية الفقيه ومباني التقليد ، مجلة التوحيد ، العدد (٧٩) ، ص٣٥ .

(٣٣) شورى الفقهاء ، ج١ ، ص٢٨٩ .

الإحاطة بها والإطلاع عليها ، وأُخرى بالأفهمية والأدقية وأكثرية الطور فيها ، وثالثها بزيادة المهارة في إستخراج الفروع منها ورد جزئياتها إلى كلياتها ، ورابعها بزيادة المعرفة بصحيحها وسقيمها وأحوال رجالها وفهم وجوه الخلل فيها ، وخامسها بأكثرية الإطلاع على ما يتوقف فهم الأخبار عليها من علم اللغة والنحو وغير ذلك ، وسادسها باستقامة السليقة ووقادة الذهن وحسن الفهم فيها ، وسابعها بأكثرية الإطلاع على أقوال الفقهاء التي هي كالقرائن في فهم الأخبار ومواقع الإجماعات وأقوال العامة التي هي من المرجحات عند التعارض ، وكذلك فهم القرآن . فالأعلم الذي يمكن الحكم الصريح بوجوب تقديمه هو الأعلم بجميع تلك المراتب أو في بعضها مع التساوي في الباقي ، وإلا فإنه يشكل الحكم بالتقديم ، ومن ذلك يظهر ندرة ما يحكم فيه بوجوب التقديم البتة(٣٤) .

وعند صاحب (الفصول الغروية) أن مما يدخل ضمن «الأعلمية» هو أن يكون المجتهد أقوى من غيره في معرفة مضامين العلوم التي يتوقف عليها الإجتهاد كالعربية والأصول والرجال ، مضافاً إلى أن تكون له إعتبارات قوة الحفظ أو الذكاء أو كثرة التأمل أو كثرة الإطلاع أو سعة الباع في الفكر والتصرف أو إعتدال السليقة أو زيادة التحقيق أو التدقيق أو أقدمية الإشتغال ومزيد الإستيناس . لكنه إستدرك بأن من الممكن أن يتحقق التعارض بين هذه الوجوه ، لهذا فهو يرى أن إعطاء ضابط للأمر يعد متعذراً على الظاهر(٣٥) .

ولدى صاحب العروة الوثقى أن المراد بالأعلم هو أن يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة وأكثر إطلاعاً لنظائرها وللأحاديث ، وكذلك أجود فهماً لهذه الأحاديث ، وبالتالي فالحاصل هو أن يكون أجود إستنباطاً من غيره(٣٦) .

ولدى صاحب (العناية) أن الأعلم هو من له ملكة أقوى وسلطة أشد في الإستنباط(٣٧) .

ومثل هذا ما ذكره محمد تقي الحكيم ، حيث أن الأعلم بنظره هو أن يكون المجتهد أقوى ملكة من غيره في مجالات الإستنباط ، لا الأوصلية إلى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب(٣٨) .

ولدى صاحب (مفتاح الكرامة) أن الفاضل هو من يتبع المآخذ ويصيب في الفكر ، لكن الأفضل هو من له هاتين الخصلتين إلا أن خطأه أقل(٣٩) .

أما عند الخوئي فإنه يعتمد في تحديد الأعلم على بناء العقلاء والعقل . فهو ينفي أن يكون

---

(٣٤) مستند الشيعة ، ج٢ ، ص٥٢٢ . والمصدر السابق ، ص٢٨٩ .

(٣٥) الفصول الغروية ، ص٤٢٤ . أنظر كذلك : خلاصة الفصول ، ج٢ ، ص٥٥ .

(٣٦) اليزدي ، محمد كاظم : العروة الوثقى ، ج١ ، ص٧ـــ٨ .

(٣٧) عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٥٨ .

(٣٨) الحكيم ، محمد تقي : الأصول العامة للفقه المقارن ، ص٦٥٩ .

(٣٩) العاملي ، محمد الجواد بن محمد الغروي : مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، ج١٠ ، ص٤ .

معناه مستمداً من شدة الإقتدار في معرفة القواعد والكبريات أو المبادئ التي بها تُستنتج الأحكام ؛ كما إذا كان المجتهد في المطالب الأصولية أقوى من غيره ، كذلك ينفي أن يكون المراد به أكثرية الإحاطة بالفروع والتضلع في الكلمات والأقوال ، بل المراد بالأعلم عنده هو أن يكون المجتهد أشد مهارة من غيره في تطبيق الكبريات على صغرياتها وأقوى إستنباطاً وأمتن إستنتاجاً للأحكام عن مبادئها وأدلتها ، وهو ما يتوقف على علمه بالقواعد والكبريات ، وحسن سليقته في تطبيقه على صغرياتها ، فلا يكفي أحدهما ما لم ينضم إليه الآخر . فمثل ذلك كمثل الطبيب الأعلم في نظر العقلاء من حيث أنه أعرف بتطبيق الكبريات الطبية على مصاديقها[٤٠] .

وشبيه بذلك ما لدى صاحب (التهذيب) ، حيث أن الأعلم عنده هو من كان أجود فهماً في تطبيق الفروع على مداركها وأجود إستنباطاً للوظائف الشرعية[٤١] .

وأخيراً - وبسبب التحول السياسي عند الشيعة - فإن هناك من يرى أن من ضمن ما يدخل في ملاك الأعلمية هو أن يكون للمجتهد معرفة بأوضاع زمانه بالمقدار الذي له مدخلية في تشخيص موضوعات الأحكام الشرعية ، كما هو رأي الولي الفقيه السيد علي الخامنئي . وقبله كان الإمام الخميني يرى أن من الواجب على المرجع أن يكون عالماً بالأمور السياسية والعسكرية والإجتماعية والقيادية كافة[٤٢] . فربما يكون ذلك داخلاً ضمن عنوان الأعلمية . وهو أمر له مساس بتأثير الواقع والحاجات الزمنية على الفهم الفقهي وتطويره . بل تبعاً لهذا التأثير لم يكتف بعض الفقهاء الجدد من التأكيد على شرطية معرفة الأمور السياسية والإجتماعية والإقتصادية داخل النظام الإسلامي ؛ إنما ذهب إلى أكثر من ذلك فاعتبر أن من لم يحرز مثل هذه الأمور فليس بمجتهد بالمرة ، وذلك باعتبار أن الفقه الشيعي حديث العهد بها ، وهي تشكل ما يقارب (٩٥٪) من مجموع الأحكام الكلية[٤٣] .

---

(٤٠) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٢٠٣ و٢٠٤ .

(٤١) تهذيب الأصول ، ج٢ ، ص١١٩ .

(٤٢) الخامنئي ، علي الحسيني : أجوبة الإستفتاءات ، العبادات ، ص٩ و٨ .

(٤٣) يعود هذا الرأي إلى الشيخ الجناتي ، إذ يقول : إن «مفهوم الأعلمية اليوم - حيث هناك نظام إسلامي قائم - هو غير مفهوم الأعلمية في السابق ، ولأن الأعلم في السابق هو الذي يكون أعلم المجتهدين الآخرين في إطار مسائل الرسالة العملية والتي تشمل نوعاً ما على المسائل الفردية والعبادية وهي تشكل (٥٪) فقط من مجموع الأحكام ، أما اليوم فالمجتهد الأعلم هو أعلم من سائر المجتهدين في جميع المسائل التي يحتاجها الفرد ؛ سياسية ، عبادية ، إقتصادية ، إجتماعية ، بالإضافة إلى مسائل العلاقات الدولية والمسائل الحكومية . لهذا يجب أن تحرز هذه الأمور في الشخص الذي يطرح باعتباره الأعلم ، وبدونها لا يمكن أن نعتبره الأعلم . بل يمكن أن لا نعتبره مجتهداً ؛ لأن أدلة الفروع الموجودة في الرسائل العملية واضحة ولا تحتاج إلى بذل الوسع والإجهاد . . إن الفقيه الذي لا يلم بالمسائل التي يواجهها النظام الإسلامي والتي تشكل (٩٥٪) من مجموع الأحكام ، ويكتفي بالمسائل والأحكام الفردية والعبادية في حدود الرسالة العملية ــ التي تكررت مئات المرات ــ فقط ؛ لا يمكن أن يكون مجتهداً مطلقاً» (أعلمية الفقيه ومباني التقليد للجناتي ، مجلة التوحيد ، نفس المعطيات السابقة ، ص٣٦) .

أدلة جواز تقليد المفضول

من أهم الأدلة التي قدمها المجوزون لإثبات عدم وجوب تقليد الأعلم ما يلي :

١ - دليل إطلاق الأدلة

حيث إستدل المجوزون ببعض الآيات والأخبار التي تأمر بإرجاع الناس إلى الفقهاء من دون تخصيص للأعلمية ولا التقييد بها ، كآية النفر ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ، وكرواية أحمد بن حاتم بن ماهويه الذي كتب هو وأخوه إلى الإمام أبي الحسن الثالث يسألانه عمن يأخذان دينهما ، فكتب الإمام يجيبهما بالقول : «فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى»[٤٤] ، وكمشهورة أبي خديجة : «إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً»[٤٥] ، وكذلك المقبولة والتوقيع وغيرها من الروايات . كذلك أن الأئمة أرجعوا الناس الى أشخاص معينين من الأصحاب دون تمييز لهم من جهة الأعلمية كيونس بن عبد الرحمن ومحمد بن مسلم وزرارة بن أعين وزكريا بن آدم وغيرهم . بل نُقل عن الرسول (ص) إنه كان يولي بعض أصحابه القضاء مع حضور أمير المؤمنين علي الذي هو أقضاهم ، حتى قال صاحب كتاب (الدروس) : «لو حضر الإمام في بقعة وتحوكم إليه فله رد الحكم إلى غيره إجماعاً»[٤٦] . لذلك إعتبر صاحب (جواهر الكلام) أن أصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولايته مجرى قبض الأفضل ؛ هو من القطعيات التي لاينبغي الوسوسة فيها[٤٧] .

وقد نوقش في هذا الدليل المعد عمدة أدلة المجوزين ، هو أنه يصدق في الرد على القائلين

(٤٤) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٤٥ ، ص١١٠ .

(٤٥) نفس المصدر والباب ، حديث ٦ ، ص١٠٠ .

(٤٦) جواهر الكلام ، ج٤٠ ، ص٤٥ .

(٤٧) جواهر الكلام ، ج٤٠ ، ص٤٤ .

بعدم جواز تقليد المفضول مطلقاً . إذ إستدرك جماعة من العلماء وقالوا إن الإطلاق في أدلة الكتاب والسنة مقيد بعدم العلم بالخلاف بين العالم والأعلم ، وبالتالي فإن علم العامي بالخلاف بينهما لا يشمله ذلك الإطلاق(٤٨) . أو على حد قول البعض إن تلك الأدلة إنما كانت بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم ، لا في كل حال ، إذ إنها لم تتعرض الى حالة ما إذا كانت هناك معارضة في الفتوى بين العالم والأعلم[٤٩] .

لذلك فبحسب هذه المناقشة وعلى رأي السيد الخوئي يكون الإمام قد أرجع الناس إلى أصحابه لعدم علمه بالمخالفة معه فيما يفتون به . إذ لا يُحتمل أن يُرجع الناس إليهم مع العلم بمخالفتهم له[٥٠] . مما يعني أن الإمام لا يعول بالرجوع إلى الموثوقين جميعاً فيما لو علم أنهم يختلفون فيما بينهم ، حيث إن هذا الإختلاف يقتضي في حد ذاته الإختلاف معه ، لأن الحق لا يكون في الأمرين المتضادين . مع أن الخوئي في محل آخر سلّم بأن الخلاف بين أصحاب الأئمة كثير ، بل هو الأمر الغالب ، ومع ذلك فهم جميعاً يعدون برأيه حجة ما دام الناس لا يعلمون الخلاف فيما بينهم[٥١] .

إلا أن الإشكال لم يزل قائماً فيما يتعلق بعلم الإمام ، حيث لا يعقل أن يُرجع الإمام الناس إلى أصحابه وهو لا يعلم بالخلاف بينهم ، كما إن العادة قاضية بأن كثرة الخلاف تجعل الناس يدركون ذلك ، مع أنه لم ينقل أن هؤلاء كانوا مبتلين آنذاك بمشكلة الأعلمية والترجيح بين الفاضل والمفضول ، خاصة وقد ورد في بعض الأخبار أن من الناس من كان يرجع إلى الإمام ليستوضح أمر الخلاف بين الأصحاب ، وكان الإمام على علم بذلك ، أو أنه أراد أن يكون بينهم الخلاف لأغراض التقية ، ولم يرد أيّ ذكر يتعلق بالأعلمية ، مما يعني أن الظاهر عدم وجوب التقييد بها مطلقاً .

وبذلك يمكن دفع الشبهة التي ذكرها السيد الخوئي وهي أنه إعتبر الإطلاق في أدلة الكتاب والسنة لا يشمل المتعارضين كي لا يستلزم الجمع بين المتنافيين إذا ما أُخذا معاً ، حيث أن الأخذ بأحدهما المعين دون الآخر هو ترجيح بلا مرجح ، كما أن التخيير فيما بينهما لا دليل عليه ، وبالتالي فمقتضى القاعدة هو التساقط في كل دليلين متعارضين[٥٢] . لكن كما عرفنا أن الظاهر من دليل الإطلاق هو التخيير ، فمن جهة إن عدم وجود المقيد لهذا الإطلاق

(٤٨) المصدر السابق ، ص٤٥ .
(٤٩) الكفاية ، ص٥٤٢ . كذلك : منتهى الأصول ، ج٢ ، ص٦٣٤ .
(٥٠) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٤١ .
(٥١) المصدر السابق ، ص١٣٧ .
(٥٢) نفس المصدر والصفحة .

يُبقي الإطلاق على حاله، وإعتبار القيد في الإطلاق ببعض الحالات والصور يحتاج إلى دليل، وهو منفي في مقام الإستدلال بالشرع كما سيتوضح لنا أكثر. كذلك فإن مقتضى التسليم بكثرة الخلاف بين أصحاب الأئمة يفضي كما عرفنا إلى حصول العلم بالخلاف وبالتالي قبول إتباع المفضول مع وجود الفاضل، أي عدم وجوب إتباع الأعلم.

٢ - دليل سيرة المتشرعة

حيث جرت السيرة على رجوع المتشرعة في المسائل التي يبتلون فيها إلى أيّ عالم دون فحص وتمييز يخص الأعلمية، مما يعني عدم وجوب إتباع الأعلم. بل أصبح من المعلوم أن الصحابة كانوا يفتون الناس رغم إختلافهم بالفضيلة من دون نكير، فيكون هذا إجماعاً منهم، كما أشار إلى ذلك صاحب (المسالك)(٥٣).

إلا أن هذا الدليل واجه نقداً لا يختلف عن نقد دليل الإطلاق، من حيث أن سيرة المتشرعة تصدق فيما لو لم يُعلم بالمخالفة بين العالم والأعلم، أما مع العلم بالمخالفة فلا دليل من السيرة على ذلك(٥٤). وأكثر من هذا إدعى السيد الخوئي أن السيرة جارية على الأعلم عند العلم بالمخالفة، لكنه لم يأت بشاهد على دعواه، بل قفز فجأة ليقرر أن إعتبار ذلك لا يختلف عما يجري ضمن السيرة العقلائية، كالرجوع إلى الطبيب الأعلم في أخذ العلاج عند العلم بالإختلاف بينه وبين طبيب آخر أقلّ علماً منه(٥٥).

والحقيقة أن كثرة الخلاف الذي حصل لدى المتشرعة، سواء لدى صحابة النبي (ص) أو التابعين أو أصحاب الأئمة؛ كل ذلك يجعل من دليل السيرة شاملاً للعلم بالخلاف، حيث من المستبعد أن تكون تلك الكثرة في الخلاف حاصلة دون علم الناس آنذاك، مع أنه لم ينقل عنهم أنهم إبتلوا بمشكل الأعلمية، بل كان من الواجب أن ينبه على ذلك نفس المتشرعة كي لا يضل الناس بهم. لكن حيث أن ذلك لم يرد أبداً، بل ما ورد هو أن المتشرعة أمضوا على سيرة إتباع الناس لهم من دون نكير مع علمهم بذلك، فدلّ هذا الأمر بما لا يقبل الشك على أن دليل السيرة شامل لحالة العلم بالخلاف.

وليس في هذا الأمر من غرابة، إذ ربما يكون جواز إتباع المفضول مع وجود الأفضل للمسامحة؛ كي لا يكون هناك عسر ما، أو باعتبار أن زيادة الفضل مبالغة في الإختيار وليست هي معتبرة كشرط في الإتباع أو التقليد، وهو الأقرب، باعتبار أن المفضول لا يختلف عن الأفضل من جهة الإختصاص وكونه عالماً يستحق الإتباع.

(٥٣) الجواهر، ج٤٠، ص٤٣.

(٥٤) منتهى الأصول، ج٢، ص٦٣٤.

(٥٥) الإجتهاد والتقليد، ص١٤١.

٣ ـ دليل السيرة العقلائية

ومفاد هذا الدليل هو الرجرع إلى غير الأعلم في جميع الحرف والصنايع ، كمراجعة الناس للأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون ، وحيث لم يُردع عنها في الشريعة فإنه يستكشف من ذلك أنها ممضاة عند الشارع . لكن القائلين بقيد العلم بالخلاف إعتبروا أن هذه السيرة جارية في حالة عدم العلم بالخلاف ، أما مع العلم بالخلاف فالأمر معكوس ، حيث يكون الرجوع للأعلم(٥٦) .

وهناك من فصّل في الأمر معتبراً أن الرجوع للأعلم من أهل الخبرة يحصل فيما لو كانت القضايا مهمة ، أما لو لم تكن مهمة فربما يمكن الرجوع إلى أيّ كان من أهل الخبرة دون شرط الأعلمية . لكنه عدّ المسائل الدينية كلها مهمة بنظر الشارع ، لهذا كان من الواجب عنده التعويل على الأعلم(٥٧) .

على إنا سنؤجل المناقشة في هذا الدليل . وكل ما يمكن قوله هنا هو أن صدق الدليل الشرعي سواء من حيث الأدلة في الإطلاق أو من حيث سيرة المتشرعة يعد متقدماً على دليل السيرة العقلائية ، وبالتلي فإن هذا الدليل لا يزاحم الدليل الشرعي ولا يرجح عليه على فرض معارضته له .

٤ ـ دليل العسر والحرج

سبق أنْ علمنا أن هناك إختلافاً في تحديد ضابط الأعلمية ، ولا شك أن هذا الإختلاف لا يدع مجالاً للعامي أن يعرف من هو الأعلم ، حيث تصبح الأعلمية أمراً نسبياً ، وبالتالي ليس بإمكانه أن يقلّد في مثل هذه القضية ، إلا أن يجتهد بنفسه في هذا الحد كسائر المجتهدين وهو خلاف ما يُلاحظ عند عامة الناس من قصور . ولو أخذنا بالرأي الذي يرى الأعلمية قد تختلف من مسألة إلى أُخرى ، ومن ثم يكون الفقيه أعلم من غيره في بعض المسائل دون بعض آخر ، كما هو رأي السيد الخوئي ؛ فإن ذلك سوف يضاعف من العسر في معرفة الأعلم من الفقهاء ، فيظل المقلّد مردداً في المسائل بين تقليد هذا أو ذاك في أيّ مسألة أو موضوع معين . يضاف إلى أنه حتى مع معلومية الضابط ، ومع غض النظر عن نسبية الأعلمية تبعاً لإختلاف المسائل والموضوعات من هنا وهناك ؛ فإن هناك مشكلة أُخرى تتحدد في تشخيص الأعلم بين العلماء ، خصوصاً وأهل الخبرة كثيراً ما يختلفون فيما بينهم حول ذلك ، ومن ثم لا ينفع الشياع الذي كثيراً ما يتأثر بعوامل أُخرى سياسية ودعائية تفسد عملية تشخيص الأعلم ، كما هو بيّن للعيان في أيامنا هذه .

(٥٦) المصدر السابق ، ص١٦٣ .

(٥٧) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج٢ ، ص١٨٤ .

لذلك ليس من الصحيح ما يذكره الفقهاء ومنهم السيد الخوئي من أن قضية تقليد الأعلم هي مثل سائر العلوم الأخرى تثبت بالعلم الوجداني والشياع المفيد لهذا العلم وبالبينة ، وبالتالي ليس هناك من حرج(٥٨) . مع أن جميع ما ذكره يُعد من موارد إختلاف المقلّدين ومن موضع إبتلائهم ، خاصة في أيامنا الحاضرة .

نعم قد يقال كما قال صاحب (الكفاية) من أنه ليس تشخيص الأعلمية بأشكل من تشخيص أصل الإجتهاد(٥٩) . لكنّا سبق أن عرفنا وسنعرف بأن موقف العامي من الإجتهاد لا بد أن يستند إلى منطق طريقة النظر ، وكذلك الحال في قضية الأعلمية . ولا ينفع ما ذكره هذا الأصولي من أن قضية نفي العسر هو الإقتصار على موضع العسر فيجب تشخيص الأعلمية أو أصل الإجتهاد فيما لا يلزم عنه عسر(٦٠) ، وذلك لأنّا علمنا أن الحرج يعم كافة المقلّدين من جوانب متعددة ، وليس في الأمر من مخرج إلا في الإجتهاد أو إتباع طريقة النظر التي ننظّر لها كحل معقول ومشروع .

(٥٨) الإجتهاد والتقليد ، ص١٤٠ .
(٥٩) الكفاية ، ص٥٤٣ .
(٦٠) نفس المصدر والصفحة .

أدلة وجوب تقليد الأعلم

أدلة وجوب تقليد الأعلمأما الأدلة التي قُدمت لإثبات وجوب تقليد الأعلم فهي كالاتي :

١ ـ دليل الإجماع

حيث حكي الإجماع عن الشريف المرتضى في ظاهر (الذريعة) والمحقق الثاني ؛ على وجوب الترافع إبتداءاً إلى الأفضل وتقليده(٦١) .

ويعد هذا الإجماع من الإجماع المدعى الذي لا يفيد علماً . وقد يكون الإجماع الذي إدعاه المرتضى مبنياً على مسألة الإمامة العظمى كما أشار إلى ذلك صاحب(الجواهر) ، وهو في غير ما نحن فيه .

٢ ـ دليل الأخبار

والتي منها مقبولة عمر بن حنظلة كما سبق أن عرضناها ؛ من حيث دلالتها على ترجيح الأفقه .

لكن المقبولة ضعيفة كما علمنا . يضاف إلى أنها أجنبية لكونها وردت بخصوصية القضاء ؛ فاعتبارها تنطبق على التقليد يعني تجاوزاً لتلك الخصوصية ، مع أن مسائل القضاء وفض المنازعات لا بد من أن تحتاج إلى البتّ في الحكم من دون تخيير وإلا ترتبت المفاسد ، وهو خلاف ما يحصل في التقليد عادة . يضاف إلى ذلك هو أنه قد ورد في المقبولة ترجيح العدالة والأصدقية ، وهما من الأُمور التي لم تؤخذ بنظر الإعتبار لدى القائلين بوجوب الأعلم ، فالتعويل على المقبولة في المقام إن صحّ فإنه لا يتحقق بشطرها وأخذ بعض مضامينها دون البعض الآخر . كذلك فإنه على رأي السيد الخوئي أن القائلين بالأعلمية إنما يستندون الى الأعلم مطلقاً وليس إلى الأعلم النسبي كما هو مفاد ما جاء في المقبولة(٦٢) .

---

(٦١) الجواهر ، ج٤٠ ، ص٤٥ . ومفتاح الكرامة ، ج١٠ ، ص٤

(٦٢) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٤٤ .

وإن كان قد يجاب على ذلك من حيث أن هناك وحدة مناط متحققة بين الأمرين . فلو أن التعويل على الأفقه في المقبولة هو لأجل أن حكمه من شأنه يصبح أقرب من غيره إلى واقع الحكم الإلهي ؛ فإن هذا الشأن من الأقربية يظل كما هو ، سواء كان الإختلاف بين إثنين مثلما ورد في المقبولة أو أنه بين جمع كبير ، ولا فرق بين الأمرين ولا خصوصية تتعلق بأحدهما دون الآخر .

أخيراً أن التعويل على المقبولة قد يستنتج منه عدم وجوب تقليد الأعلم لوجود الإطلاق فيها قبل فرض حصول الخلاف والعلم به ، حيث جاء في النص قول الإمام : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا . .» ، إذ لم يقل : «ينظران إلى الأفضل منكم» . لكن من الواضح أن ذلك لا يرد على من يسمح بتقليد المفضول فقط عند عدم العلم بالخلاف ، بل إنه ينسجم مع هذا الرأي من حيث أن ما جاء في المقبولة هو التعويل على الأفقه عند العلم بالخلاف .

وينطبق أغلب ما ذكرناه بخصوص المقبولة على ما جاء في بعض الروايات التي وردت هي الأخرى بخصوص القضاء والحكم لا الفتوى ، كما في رواية داود بن الحصين : «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه»(٦٣) ، ورواية موسى بن أكيل عن الإمام الصادق ، حين سُئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما فحكما فإختلفا فيما حكما ، قال الإمام : وكيف يختلفان؟ قال : حكم كل واحد منهما للذي إختاره الخصمان ، حينها قال الإمام : ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيُمضى حكمه(٦٤) . وكذلك قول الإمام علي في عهده للأشتر : «ثم إختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» . ذلك أن جميع هذه الروايات أجنبية عن مقام الفتوى والتقليد ، وبعضها يعد ضعيف السند .

فالرواية الثانية فيها ذبيان بن حكيم وهو غير موثق . أما الرواية الثالثة فهي غير ثابتة السند ، يضاف إلى أنه وردت لفظة «الأفضل» في الرواية وهي تعني ما هو أعم من الأعلم ، فلا وجه للتخصيص والإعتماد بها في المقام ، كذلك أن الأفضلية وردت هنا بالمعنى النسبي لا المطلق(٦٥) ، وإن كان قد يجاب على هذا بمثل ما أجبنا عليه عند مناقشتنا للمقبولة .

---

(٦٣) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، حديث ٢٠ ، ص٨٠ .

(٦٤) نفس المصدر والباب ، حديث ٤٥ ، ص٨٨ .

(٦٥) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٤٣٠ـ٤٣١ و١٤٥ . علماً بأن الشيخ المنتظري يحتمل أن المقبولة والروايتين اللتين ذكرناهما بعدها ؛ كلها ترجع إلى قصة واحدة ، فإن الراوي عن عمر بن حنظلة كما ورد هو داود بن الحصين ، فلعل الصدوق نقل بالمعنى قطعة من الرواية الأولى وسقط عمر بن حنظلة من سندها ، وموسى بن أكيل لم يكن سائلاً بل كان حاضراً في المجلس حينما سأل إبن حنظلة (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج٢ ، ص١٨٢) .

أما الرواية الأولى فقد عُدّت معتبرة لكنها قاصرة الدلالة(٦٦) .

كما جاء في كتاب (الإختصاص) للشيخ المفيد عن الرسول (ص) قوله : من تعلم علماً ليماري به السفهاء أو ليباهي به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه فيقول أنا رئيسكم ؛ فليتبوأ مقعده من النار ، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها ، فمن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه إلى يوم القيامة(٦٧) . وهي رواية مرسلة لا يعول عليها ، فضلاً عن أن موردها الرئاسة وليس الفتوى ، فلا مجال للتعدي والقياس .

كذلك جاء عن الإمام الجواد أنه قال مخاطباً عمّه : «يا عم إنه عظيم عند الله أن تقف غداً بين يديه فيقول لك : لمَ تفتي عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك» . وقد عُدت هذه الرواية دالة على إعتبار الأعلمية المطلقة لكنها هي الأخرى ضعيفة لإرسالها(٦٨) .

تلك هي جملة من الروايات الضعيفة والأجنبية عن المقام . لكن رغم ذلك فقد ذكر صاحب (جواهر الكلام) أنها كانت معتمد الأصحاب الذين ذهبوا إلى الإعتقاد بوجوب تقليد الأعلم باعتبارها نصوصاً ترجيحية(٦٩) .

٣ ـ دليل العقل

وذلك من حيث أن فتوى الأعلم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي . فعلى رأي البعض أن الفقهاء إنما قاسوا مسألة التقليد في الأعلم بالقضاء ـ على ما علمنا من روايات الترجيح المذكورة ـ هو لإعتبار الكشف عن الملاك في الترجيح وأنه الأقرب إلى واقع الحكم الإلهي في المقيس عليه . فلولا هذا الإعتبار ما تم لهم ما أوجبوه في الأخذ بقول الأعلم(٧٠) . إذ بنوا ذلك على إلغاء الخصوصية ونفي التعبدية وكون الملاك ينحصر في أقوائية الظن والأقربية إلى واقع الحكم الإلهي(٧١) . حتى صرحوا بقولهم من «أن الظن بقول الأعلم أقوى ، وإتباع الأقوى أولى ، ولأن أقوال المفتين بالنسبة الى المقلّد كالأدلة ، فكما يجب العمل بالدليل

(٦٦) يقول الخوئي بهذا الصدد : «وهذه الرواية وإن كانت سليمة عن المناقشة من حيث السند على كلا طريقي الشيخ – الطوسي – والصدوق ، وإن إشتمل كل منهما على من لم يوثق في الرجال ، فإن في الأول حسن بن موسى الخشاب ، وفي الثاني حكم بن مسكين . وذلك لأنهما ممن وقع في أسانيد كامل الزيارات . على أن حسن بن موسى ممن مدحه النجاشي بقوله : من وجوه أصحابنا مشهور كثير العلم والحديث» (الإجتهاد والتقليد ، ص٤٢٩) .

(٦٧) المجلسي ، محمد باقر : بحار الأنوار ، ج٢ ، ص١١٠ .

(٦٨) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٤٥ـ١٤٦ .

(٦٩) الجواهر ، ج٤٠ ، ص٤٥ . وانظر : منتهى الأصول ، ج٢ ، ص٦٣٧ .

(٧٠) شورى الفقهاء ، ج١ ، ص٣٣٧ـ٣٣٨ .

(٧١) المصدر السابق ، ص٣٤١ .

الراجح يجب تقليد الأعلم ، كما هو واضح من رواية عمر بن حنظلة وغيرها من الروايات الصريحة في ذلك(٧٢) .

وخلاصة الدليل السابق هو أن فتوى الفقيه لما كانت تعد طريقاً إلى الأحكام الإلهية ، وحيث أن فتوى الأعلم أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره لسعة إحاطته وإطلاعه ودقة نظره وقوة تمكنه من الإستنباط بالقياس إلى غيره ؛ لذا يتعين عليه الأخذ بفتواه دون هذا الغير .

ويرد على هذا الدليل هو أن الترجيح في الأقربية لا يقتضي تعينَ الوجوب بها . فكون الأقرب مفضلاً ومرجحاً على غيره لا يعني بالضرورة أنه يصبح واجباً متعيناً بهذا الإعتبار ، وإلا لوجب على المجتهد أن يرجع إلى من هو أعلم منه عند الخلاف ، مع أن ذلك لا يسوغ له . لذلك إعتبر السيد الخوئي أنه «لم يقم أيّ دليل على أن الملاك في التقليد ووجوبه هو الأقربية إلى الواقع ، إذ العناوين المأخوذة في لسان الأدلة كعنوان العالم والفقيه وغيرها صادقة على كل من الأعلم وغير الأعلم وهما في ذلك سواء لا يختلفان ، وهذا يكفي في الحكم بجواز تقليدهما»(٧٣) . فالأقربية عنده لا يتجاوز معناها أن يكون على نحو الأقربية الطبعية والإقتضائية ، وهي تعني أن الأعلم من شأنه أن تكون فتواه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من فتوى غيره من المجتهدين ، وإلا فالأعلم وغيره يمتلكان نفس الحجية بلا فرق(٧٤) .

وقد يقال أنه إذا كان العمل بفتوى الأعلم ينبني على الإحتياط باعتباره أقرب إلى واقع الحكم الشرعي ، وبغض النظر عما ورد من الأدلة الشرعية ؛ فإن مصلحة التسهيل يمكن أن تتدخل في جواز العمل بفتوى المفضول .

على أن كثيراً ما تكون فتوى المفضول موافقة لفتوى الأفضل من الأموات ، وبالتالي لا يصح القول أن فتوى الأعلم هي أقرب إلى واقع الحكم الإلهي فعلاً ، خاصة وقد تتدخل أُمور فنية وطرق إجتهادية أُخرى ربما لا يستسيغها الأعلم بينما يعمل بها من هو دونه ، فتكون فتواه أقرب ، من قبيل أن يستعين المفضول «بالواقع» كعنصر من عناصر المساعدة على تحديد الحكم الشرعي ، فإنه بهذه الممارسة قد تكون فتواه أقرب إلى حقيقة الحكم الإلهي مع أنه أقل عمقاً وعلماً من الأعلم(٧٥) .

---

(٧٢) الجواهر ، ج٤٠ ، ص٤٣ . ومستند الشيعة ، ج٢ ، ص٥٢١ . كذلك : الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥٧ . والموافقات ، ج٤ ، ص٢٩٢ . وفواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٤٠٥ .

(٧٣) الإجتهاد والتقليد ، ص١٤٧ .

(٧٤) المصدر السابق ، ص١٤٧ـ١٤٨ .

(٧٥) إن أبسط النماذج التي تشهد على تأثير الواقع في تحديد معرفة الحكم الشرعي هو ذلك المربوط بتحديد سن اليأس عند المرأة ، إذ الإعتقاد الفقهي يفرق جوهرياً في جانب من جوانب التركيب الطبيعي للخلقة بين المرأة القرشية والعامية ، حيث يجعل من مدة اليأس لدى الأولى تطول على مدة اليأس لدى الأخرى بمقدار لا يزيد عن عشر سنين . ومع أن هذا الإعتقاد =

٤ ـ دليل السيرة العقلائية

وهذا الدليل عبارة عن الرجوع إلى الأعلم عند العلم بالخلاف في جميع الحرف والعلوم ، وحيث أن هذه السيرة لم يردع عنها في الشريعة لذا يمكن إستكشاف أنها ممضاة من قبل الشرع . ومنه يُعلم سقوط فتوى غير الأعلم عن الحجية حين المعارضة .

ويعتبر هذا الدليل من أقوى ما إستند إليه دعاة تقليد الأعلم ، بل ذهب البعض إلى إعتبار جميع الأدلة غير ناهضة على المطلوب باستثناء هذا الدليل لوضوح صدقه وخلوه عن المعارضة ، مثلما هو الحال مع السيد الخوئي(٧٦) .

كما إعتبر البعض أن إستدلال المشهور بالسيرة العقلائية على وجوب الرجوع للأعلم إنما لملاك الأقربية لواقع الحكم الإلهي ؛ رغم إطلاقات أدلة التقليد التي لم تكن خافية عليهم ، ورغم ظهور نص رواية «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» والتي هي دالة في صحة الرجوع إلى مطلق راوي الحديث وكون التقييد بالأعلم خلاف المنساق منها ومن أشباهها من أدلة التقليد ، فما ذلك إلا دليل واضح على أن بناءهم في الأمارات إنما هو على الطريقية المحضة وأن ما أُحرز كونه أقرب للواقع هو اللازم إتباعه . ولولا شدة إرتكاز الطريقية في أذهانهم وبنائهم عليها لما رفعوا اليد عن ظهور الأدلة في جواز الرجوع إلى غير الأعلم . . أو لما لجأوا إلى نفي كون هذه المطلقات في مقام البيان من هذه الجهة مع وضوح ظهورها عرفاً في البيان ومع كون بعضها عمومات لا مطلقات(٧٧) .

على أنه يمكن مناقشة دليل البناء العقلائي بما نحن بصدده من عدة زوايا كالاتي :

١ ــ إنه دليل غير ناهض طالما هناك أدلة معارضة مستمدة من الشرع كما سبق أن عرفنا .

٢ ــ إنه يتضمن القياس ؛ من حيث أن ما يتعلق بالشريعة أو الدين ليس بالضرورة يكون حاله كحال سائر العلوم والحرف والمهن المادية . فعلى فرض أن السيرة العقلائية تستقبح من يراجع المفضول في الحرف والمهن مع وجود الأفضل وأن ذلك مما أمضاه الشارع ؛ فإنه – حتى مع التسليم بهذا الفرض – لا يدل على أن الشارع يمضي مثل ذلك فيما يخص قضايا الدين ؛ إلا إذا قلنا بالقياس والتعدي من يستبعد هذا الباب إلى ذاك ، مع أن هناك فارقاً جوهرياً بين

= يعد غريباً باعتباره يضع فارقاً فريداً لنوع الجنس البشري تبعاً للنسب الديني ؛ إذا ما إستثنينا ظاهرتي النبوة والإمامة . . فمع ذلك ، فإن تاريخ الفقه إلى يومنا هذا يشهد غياباً تاماً لأي تحرٍّ قام به العلماء لفحص الواقع والتأكد من القضية . إذ من السهل إجراء عملية إختبار ومسح إجتماعي لعينة مختلطة من العاميات والقرشيات ليتبين إن كان هناك فارق ملحوظ فيثبّت في كتب الفقه ، أم لم يكن فيزال منها بتسقيط الروايات التي يرتكز عليها ذلك الإعتقاد(انظر بحثنا المعنون : خطوات على طريق المرجعية الرائدة ، مجلة الفكر الجديد ، العدد السابع ، ص٣٢٣) .

(٧٦) الإجتهاد والتقليد ، ص١٤٨ .

(٧٧) شورى الفقهاء ، ج١ ، ص٣٢١ .

البابين ، بحيث لا يستبعد أن نجد مسامحة في أحدهما ما لا نجده في الآخر . فمثلاً قد تتعدد الوسائل في المهن لتحقيق المطلوب ، والبناء العقلائي لا يستقبح ذلك ، بينما يختلف الحال في قضايا العبادة من الدين من حيث هي توقيفية ، فلا يجوز مثلاً تبديل الصلاة بعبادة أُخرى بحجة أنها أشد تأثيراً على التقرب لله تعالى . لذلك فما يستقبحه العقلاء من الرجوع إلى المفضول مع وجود الفاضل في الحرف والمهن ؛ قد لا يكون مستقبحاً في القضايا الدينية لدى الشارع المقدس[٧٨] . وتظل القاعدة العامة هي ان البناء العقلائي لا يصح اتخاذه دليلاً ما لم يستكشف منه على نحو القطع موافقة الشارع وامضائه ، مثلما أشار الى ذلك الشيخ المظفر[٧٩] .

٣ ــ إن إعتبار القضايا الدينية خطيرة ــ الأمر الذي يستدعي الرجوع إلى الأعلم ـ فيه مبالغة ، ذلك لأنا نعلم أن الشارع يسمح بالإلتزام بقاعدة عدم العسر والحرج فيما لو أدت ممارسة تلك القضايا إلى أضرار معينة حتى لو لم تكن خطيرة ، فهذا التيسير يتنافى مع إدعاء الخطورة في الأحكام على وجه الشمول والإطلاق ، لذلك فالحال يختلف مع ما يحصل بالنسبة إلى البناء العقلائي في القضايا الخطيرة ، وبالتالي هناك فرق كبير بين هذا البناء وبين سلوك الشارع نظراً لتفاوت قيمة القضايا لديهما . بدليل أن الأصوليين يقرّون أن المخالفة القطعية لواقع الحكم الإلهي لا تدل أحياناً على الحرمة ؛ كما لو غيّر المجتهد رأيه أو عدل المقلّد إلى الأخذ برأي مرجع آخر لعذر ما[٨٠] ، بل بنظر البعض أن الإقدام على ما يحتمل أن تكون منه مخالفة ذلك الواقع قد يحسن ، بل وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع الآنف الذكر ، وبالتالي تتحول المفسدة الناتجة من المخالفة إلى المحبوبية أو الوجوب بفعل المصلحة الراجحة ، «فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه»[٨١] .

٤ ــ قد يقال أن البناء العقلائي لا يخدم المدعى أحياناً ، من حيث أن الناس ربما يقدمون إلى المفضول في القضايا الهامة ولا يستقبحون ذلك رغم العلم بالخلاف مع الأفضل ، وذلك إذا ما كان المفضول لا يقل عن الأفضل بدرجة كبيرة ، من حيث أنهما معاً من أهل

(٧٨) بهذا الصدد يقول صاحب (تحليل العروة ، بحث الإجتهاد والتقليد ، ص١٩ــ٢٠) : «إن الإرتكاز في أمر الدين والشرائع غير الإرتكاز في سائره ، ولذا لا يجوز أخذ الدين عن مطلق من عرف الدين ، بل لا بد من الإيمان وغيره من الوثاقة ، فالإرتكاز الصرف لا يكفي في تحصيل الإطمئنان في العمل به كما لا يخفى على المتأمل المتعمق» .

(٧٩) اصول الفقه ، ج٣ ، ص ١٧١ .

(٨٠) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٤٠٠ .

(٨١) المصدر السابق ، ج١ ، ص١٢٠ و٤٢ .

الإختصاص ولهما القدرة التامة على ممارسة ما يعالجانه رغم التفاوت المحدود الذي إفترضناه . ففي مثل هذه الحالة لا يظن أن البناء العقلائي يستقبح متابعة المفضول وترك الأفضل مع العلم بالخلاف بينهما .

٥ ـ إن الاهتمام بتوظيف الدليل العقلائي جاء لدى المتأخرين بعد الشيخ الانصاري كتعويض لما ادركه هؤلاء من عدم حصول الادلة المعتبرة على المسلمات التي كانت مقبولة لدى القدماء الأوائل . وهو امر قد كشف عنه الامام الصدر في عصرنا الحالي(٨٢) . فقد أوضح هذا الامام عملية التدرج التي انتهى اليها الفقهاء مرحلة بعد اخرى حتى افضى بهم الأمر حديثاً الى توظيف الدليل العقلائي للحفاظ على المسلمات التي خلّفها المتشرعة من الأسلاف . ففي بداية الامر رغم ان المتأخرين من الفقهاء لم يجدوا الادلة الصناعية على جملة من القضايا الفقهية التي التزم بها القدماء الاوائل ؛ الا انهم لم يتجرأوا على الاعتراض عليها ، وانما عدوها من المسلمات المقبولة والموروثة عن الاسلاف ، والتي لا غنى عنها ، اذ القناعة لديهم انها لم تصدر عن الاوائل الا وعليها ما يكفي من الدليل الشرعي وإن لم يعرف هذا الدليل في حد ذاته . لهذا فلأجل تسديد هذه الثغرة من الجهل بنوع الأدلة المعتمدة ؛ فقد تطلب الامر ايجاد بعض الغطاء الاصولي الذي يحفظ لتلك المسلمات مكانتها وضرورتها ، فنشأت على ذلك قواعد اصولية كافية غرضها الحفاظ عليها ، وهي عبارة عن قواعد حجية الشهرة والاجماع المنقول وانجبار الخبر الضعيف بعمل الاصحاب ووهن الخبر الصحيح باعراضهم عنه . كذلك انهم قاموا بتعميم «قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم» ، مثلما هو حاصل في بعض كلمات الشيخ الانصاري الذي لم يعمل باطلاق أخبار القرعة «قائلاً : إننا نعمل بهذه الاخبار في كل مورد عمل به الاصحاب ، ولا نعمل بها في كل مورد لم يعملوا بها» .

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب ، وانما تطور الى صورة اخرى لاحت الاعتراض على تلك القواعد التي تم تأسيسها وتوظيفها لأجل المحافظة على المسلمات . فالشيخ الانصاري الذي رأيناه قبل قليل يعمل بفحوى تلك القواعد على صعيد الفقه ؛ لم يشأ الاقرار بها على صعيد الاصول(٨٣) . وربما يكون هو أول من قام بنقدها والاعتراض عليها مبدئياً . وكذا فعل من تلاه من الاصوليين ، حيث تم طرح كل من حجية الشهرة والاجماع المنقول ،

(٨٢) اعتمدنا في هذه الفقرة على ما حرره السيد كمال الحيدري لتقريرات الامام الصدر . انظر مقاله المعنون : مرتكزات أساسية في الفكر الاصولي للشهيد الصدر ، قضايا اسلامية ، العدد٣ ، ص٢٣٧ــ٢٤٠ .

(٨٣) كتعبير عن مثل هذا التردد فقد سبق للشهيد الثاني ان صرح قائلاً : العمل بخلاف ما عليه المشهور مشكل ، والأخذ بقولهم من دون دليل أشكل (فقه الامام جعفر الصادق ، ج١ ، ص٣٠) .

وناقشوا بخصوص قاعدة انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب . ثم تطور الأمر الى ان قام الفقهاء المعاصرون برفض التعويل على تلك القواعد في المسائل الفقهية . ويظهر هذا الأثر بارزاً لدى السيد الخوئي . اذ كان اعتراض الشيخ الانصاري ومن تبعه لا يتعدى الطرح الاصولي ، أما مبانيهم الفقهية فلم تتأثر بذلك ، ولم يحدث أي رد فعل عما أسسوه على الصعيد الاصولي . اذ ظلّت هذه المباني محافظة على تلك القواعد ، وهو أمر لا تفسره غير الاعتبارات النفسية . أما لدى الفقهاء المعاصرين فقد كانوا على اتساق من حيث هدمهم لتلك القواعد ، لا فقط بحدود المباني الاصولية ، وانما كذلك بما انعكس عليها من المباني الفقهية ، لكنهم وكتعويض لهذا الهدم احتاجوا الى بناء جديد يؤمّن لهم الحفاظ على المسلمات التي خلفها السلف . الأمر الذي جعلهم يجدون في السيرة العقلائية ضالتهم المنشودة . فأصبح هذا الدليل في العصر الحالي رائجاً بما لم يسبق له مثيل من قبل ، ويظهر ذلك جلياً لدى السيد الخوئي . فقد أخذ توظيف السيرة العقلائية يتسع «كلما تقلصت الادلة التي كان يعول عليها سابقاً لاثبات المسلمات والمرتكزات الفقهية من امثال الاجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح او عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك ، فانه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الادلة في كثير من المسائل التي يتحرج فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الاصحاب او الآراء الفقهية المشهورة»(٨٤) .

وبهذا يتضح ان منشأ استخدام هذا الدليل وكذا سائر القواعد الاصولية التي مرت علينا لا يخرج عن الاعتبارات النفسية التي انتابت اذهان المتأخرين والمعاصرين كما كشف عنها الامام الصدر .

٥ ـ دليل الأصل العملي

وتقرير هذا الدليل هو أنه لو كان هناك علم إجمالي منجز بوجود الحجية في الفتوى إجمالاً مع حصول شك دائر بين الحجية التعينية والتخيرية ؛ ففي هذه الحالة يقتضي العقل الأخذ بما يحتمل تعينه ، وذلك فيما لو إستند إحتمال التعين إلى أقوائية الملاك في أحدهما ، كما في الأعلمية ، حيث أن الملاك هو العلم والفقاهة ، والأصل يقتضي التعيين ؛ باعتبار أن العقل يستقل بلزوم الأخذ بما يحتمل تعينه ؛ للعلم بأنه معذر على كل حال ، بينما معذرية الآخر غير محرزة(٨٥) . لذلك فالأمر مأخوذ على سبيل الإحتياط ، لأن المصلحة في إتباع

(٨٤) بحوث في علم الاصول ، ج٤ ، فصل حجية السيرة ، ص٢٣٣ . كذلك مرتكزات أساسية في الفكر الاصولي للشهيد الصدر ، نفس المعطيات السابقة ، ص٢٤٠ .

(٨٥) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٤٨ ـ ١٤٩ و ٢١٤ .

فتوى الأعلم إما هي مساوية لفتوى غيره أو أنها أزيد منها ، وعليه يتعين العمل على طبق فتوى الأعلم[٨٦] . في حين أن العمل بفتوى الغير لما كان مشكوكاً به ؛ لذا تنطبق عليه القاعدة الأصولية القائلة : (الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها)[٨٧] .

ويعتمد الإحتياط الواجب في هذا الدليل على كون العقل يستقل بقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب[٨٨] . وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في هذه القاعدة من حيث أنها تتعارض مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ؛ فيما لو إفترضنا أن البيان الناقص والمجمل هما كعدم البيان إذا ما كانا صادرين عمن بقدرته إيصال البيان المفصّل دون تكلّف ، الا أن يقال أن بعث البيان المجمل لا يخلو من حكمة وفوائد تقتضيها حركة الإجتهاد وتطوره[٨٩] . . لكن بغض النظر عن ذلك فإن صحة الأصل والتعويل على الإحتياط إنما يتم فيما لو لم يكن هناك دليل في القبال ، أما مع وجود الدليل فالأصل العملي لا يعارضه .

يضاف إلى أنه يمكن أن يجاب باعتبار آخر من منطق تعبدي ، وذلك بالإستناد إلى نفس قاعدة (الشك في الحجية يساوق القطع بعدمها) ؛ من حيث أن تقليد الأعلم وإن كان معذراً على أيّ حال إلا أنه يشك في وجوبه ، وبالتالي فإن الشك في هذا الوجوب يساوق القطع بعدمه ، مما يعني جواز تقليد المفضول . ولا يصح أن يقال نفس الشيء بخصوص تقليد الآخر ، لأن الأصل هو جواز الرجوع إلى العالم والخبير وأن فتواه حجة بغض النظر عن الأعلمية ، لكن ورود الأعلمية جعل الشك يتعلق بوجوب إتباع الأعلم .

فمن الواضح أنه في هذه الحالة لم يعد الرجوع في الأساس إلى حكم العقل المنبني على الطريقية وأقوائية الملاك حتى يقال أن حكمه هو لزوم الإحتياط ، بل نحن إزاء شك وتردد يستند إلى جهة تعبدية . ذلك أن إتباع العالم بغض النظر عما إذا كان فاضلاً أو مفضولاً قد جاء على لسان الشارع ، وهو أصل ، أما إتباع الأعلم فوجوبه أمر زائد مشكوك به ، الأمر الذي يجعل من الحكم قائماً على البراءة لا الإحتياط . ومن المعلوم أنه سواء بهذا الإعتبار أو بإعتبار الحكم العقلي المستند إلى الطريقية فإنه تصدق القاعدة الأصولية الآنفة الذكر .

(٨٦) المصدر السابق ، ص١٥٧ .

(٨٧) المصدر السابق ، ص ١٥١ .

(٨٨) نفس المصدر والصفحة .

(٨٩) بهذا الصدد يحتمل الشيخ البحراني أن تكون حكمة تعبدنا بالتوقف في الشبهات هو للإبتلاء والإختبار «وهو السر في نصب جميع الشبهات وإنزال الآيات المتشابهات وخلق الشياطين والشهوات ، بل أنتَ إذا تأملت في وجوه التكليفات رأيتها كلها من ذلك القبيل ، وإلا فإن الله سبحانه قادر على أن ينزل جميع الأحكام التي تحتاج إليها الأمة في القرآن بدلالات واضحة قطعية خالية من المعارض ، بحيث لا يختلف فيها من نظر فيه ، وكذا كان رسول الله (ص) قادراً على تأليف كتاب كذلك ، بل كل واحد من الأئمة (ع) ، ولكن لم يكن ذلك موافقاً لحكمة التكليف . .» (البحراني ، يوسف : الدرر النجفية ، ص ٣٠) .

لكن السؤال هو أيهما يرجح على الآخر عند الشك والدوران ، فهل الأصل التعويل على الطريقية وترجيحها على التعبدية ، أم العكس هو الصحيح؟ فمن المعلوم أن هناك خلافاً بين الأصوليين ؛ حيث بعضهم رجح الأولى ، بينما ذهب البعض الآخر إلى إعتبار الثانية هي الأصل . ونرى أن ذلك لا يخلو من تفصيل ، إذ لو كانت الحيثية التعبدية تمتلك ظناً قوياً معتبراً فإنها تكون مرجحة على منافستها ، كما هو الحال في مسألتنا المطروحة . وعلى العكس فيما لو لم تمتلك الظن القوي ، كما هو الحال مثلاً فيما جاء من المرجحات المنصوصة للأخبار ؛ كالوثوق والشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة . فقد قيل إنه لا بد من التوقف على ما هو منصوص في الترجيح بين الأخبار ، كما ذهب إلى ذلك الإخباريون وبعض الأصوليين مثل صاحب (كفاية الأصول)[90] . وقيل في القبال إنه يجوز التعدي إلى غير تلك المرجحات وذلك حسب منهج الطريقية في الكشف عن كل ما يوجب الأقربية إلى واقع الحكم الإلهي ، وهو المنسوب إلى جمهور الأصوليين[91] . وهذا هو المرجح على الحيثية التعبدية ، وذلك بإعتبار أن قيمة إحتمال صدق هذه الأخيرة ليست قوية ، إذ ليس في أخبار الترجيح ما ظاهره الحصر ، ولا من المتصور أن تكون هناك علة وحكمة وراء هذا الفرض ليقتضي البناء على التعبدية . في حين إنه بحسب منطق الطريقية فإن العلة معلومة وواضحة وليس من المتوقع أن يعارضها الشارع مادامت الحكمة من ذلك هو الكشف عن الحكم الحقيقي ، وهو أمر لا يتوقف على التعبدية بإعتباره أمراً عقلياً يحمل ملاكه بذاته ، بل يلاحظ أن أخبار الترجيح ذاتها تشير إلى تلك الحكمة بشكل أو بآخر ، الأمر الذي يعني أنها وردت للتقرير لا للتأسيس[92] .

ج ـ المرجعية وشرط الرجولة

إستدل الفقهاء ببعض الأدلة التي تفيد عدم جواز الرجوع إلى المرأة في التقليد وكذا مثله في القضاء والزعامة العامة . فمن ذلك إعتماد الفقهاء على مشهورة أبي خديجة الذي نقل عن الإمام الصادق قوله : «إياكم . . أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، إجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر» ، فهي دالة على أخذ الرجولة في باب القضاء ، وحيث أن منصب الفتوى ليس بأقل مستوى من القضاء ، فهو إن لم يكن أرقى منه فإنه في مستواه ، إذ القضاء

(٩٠) كفاية الأصول ، ص٥٠٩ وما بعدها . كما انظر : المظفر ، محمد رضا : أصول الفقه ، ج٣ ، ص٢٦١ .
(٩١) فرائد الأصول ، ج٢ ، ص٧٨٠ ـ ٧٨١ . وأصول الفقه للمظفر ، ج٣ ، ص٢٦١ ـ ٢٦٣ .
(٩٢) انظر بصدد ذلك الأخبار الواردة في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وكيفية العمل بها ، في : الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٩ ، ص٧٥ وما بعدها .

حكم بين إثنين أو جماعة رفعاً للتخاصم ، بينما الفتوى حكم كلي يبتلي به عامة المسلمين ، لذا فإن الرجولة تكون معتبرة في باب الفتوى بالأولوية .

ولوحظ على هذه الرواية هو أنها لا دلالة لها على أخذ عنوان الرجولة كشرط في القضاء لمجرد ذكر «إجعلوا بينكم رجلاً» ، فمن الواضح أن الرواية كانت بصدد وضع حكم في قبال ما يحاكم به الآخرون إلى أهل الجور ، وحيث أن المتعارف في القضاء هو جنس الرجولة ؛ فإن أخذ هذا العنوان إنما هو من باب الغلبة لا من جهة التعبد ، خاصة وأن الرواية ليست بصدد تحديد الحكم بالنسبة للجنس ، وليس هناك ما يدل على قصد التعيين . يضاف إلى أن الرواية جاءت بخصوص القضاء فالتعدي إلى باب الفتوى يعد من القياس المفتقر إلى إتحاد المناط ، واذا كنا نجد لدى المتأخرين من الاتجاه الشيعي توظيفاً للقياس بتمديد الحكم في شرط الذكورة من موضوع القضاء الى موضوع الفتوى ؛ فان الحال لدى البعض في الاتجاه السني ينعكس ، حيث القياس من الفتوى الى القضاء ، وان النتيجة فيه منعكسة كذلك ، أي أنها ليست لصالح الشرطية وانما لصالح نفيها . فقد ذهب الامام الطبري الى ان الذكورة ليست شرطاً في القضاء لأن هذا الأخير هو كالافتاء لا يشترط فيه الذكورة(٩٣) .

كما إستدل الفقهاء بمقبولة عمر بن حنظلة ، إذ ورد فيها : «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا . .» ، وهي على ما عرفنا ضعيفة السند ، كما أنه لا دلالة لها على المقصود بمثل ما سبق بخصوص رواية أبي خديجة .

ومثل ذلك يمكن أن يُستدل بما جاء عن النبي (ص) قوله : «لا يفلح قوم وليتهم إمرأة» ، وفي حديث آخر : «لا تتولى المرأة القضاء» ، وأيضاً ما جاء في وصيته لعلي بقوله : «يا علي ليس على المرأة جمعة . . . ولا تولي القضاء» ، كذلك ما جاء في كتاب (الإختصاص) لرواية مرسلة عن إبن عباس عن النبي (ص) أنه قال : خُلقت حواء من آدم ، ولو أن آدم خُلق من حواء لكان الطلاق بيد النساء ولم يكن بيد الرجال» ، وحين سُئل النبي هل أنها خُلقت من كلّه أو من بعضه فإنه أجاب : «بل من بعضه ، ولو خلقت حواء من كلّه لجاز القضاء في النساء كما يجوز في الرجال» ، وما جاء في نهج البلاغة عن الإمام علي أنه قال : «النساء نواقص الإيمان ، نواقص الحظوظ ، نواقص العقول» ، كذلك قوله : «إياك ومشاورة النساء فإن رأيهن إلى أفن . .» (٩٤) .

(٩٣) زيدان ، عبد الكريم : نظام القضاء ، ص٣١ .

(٩٤) الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٢ ، ص٦ . ومستدرك الوسائل ، ج١٧ ، أبواب صفات القاضي ، باب ٢ ، ص٢٤١ . والجواهر ، ج٤٠ ، ص١٤ . ونهج البلاغة ، خطبة رقم ٨٠ ، ص١٠٥ ، كذلك ص٤٠٥ .

والملاحظ أن جميع هذه الروايات بغض النظر عن سندها لا تتعلق بالفتوى ، إذ أنها جاءت بخصوص الولاية والقضاء ، وبعضها لا دلالة لها على حرمة التولي .

علماً أننا نجد خلافاً في الوسط السني حول شرط الذكورة في القضاء وإن أجمعوا على هذا الشرط في الامامة الكبرى . فقد ذكر ابن رشد الحفيد بأن الفقهاء «اختلفوا في اشتراط الذكورة ، فقال الجمهور : هي شرط في صحة الحكم . وقال ابو حنيفة : يجوز ان تكون المرأة قاضياً في الاموال . وقال الطبري : يجوز ان تكون المرأة حاكماً على الاطلاق في كل شيء . . فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الامامة الكبرى ، وقاسها ايضاً على العبد لنقصان حرمتها ، ومن اجاز حكمها في الاموال فتشبيهاً بجواز شهادتها في الاموال . ومن رأي حكمها نافذاً في كل شيء قال : ان الاصل هو ان كل من يأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز الا ما خصصه الاجماع من الامامة الكبرى»[٩٥] . وقد اعتمد الجمهور في اعتبار الشرط على الحديث النبوي «ما افلح قوم ولوا أمرهم إمرأة» . . «وايضاً فان القاضي يحتاج الى مخالطة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم ، والمرأة في الاصل ممنوعة من المخالطة التي لا ضرورة لها» . وقد اعتبر ابن حزم ان الحديث المذكور دال على الخلافة لا القضاء ، وروي ان عمر بن الخطاب ولى الشفاء – وهي إمرأة من قومه – السوق[٩٦] .

رأي الخوئي في الموضوع

وعلى رأي السيد الخوئي أن مقتضى إطلاق الأدلة الشرعية والسيرة العقلائية عدم الفرق بين النساء والرجال . لكن مع هذا فإنه عدّ الرجولة شرطاً في المرجع دون أن يسوغ تقليد المرأة ، وذلك إستناداً إلى ما أطلق عليه بمذاق الشارع من حيث أن الوظيفة المرغوبة للنساء هي التحجب والتستر وتصدي الأمور البيتية دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور ، في حين «أن التصدي للإفتاء ــ بحسب العادة ــ جعل للنفس في معرض الرجوع والسؤال لأنهما مقتضى الرئاسة للمسلمين ، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً ؛ كيف ولم يرضَ بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة ، فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم ومديرة لشئون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين» . وهو قد إعتبر ذلك مرتكزاً قطعياً في أذهان المتشرعة يقيّد إطلاق الأدلة الشرعية ويردع عن السيرة العقلائية الجارية في رجوع الجاهل إلى المختص رجلاً كان أم إمرأة[٩٧] .

---

(٩٥) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ج٢ ، ص٤٦٠ . وانظر ايضاً : الماوردي : الاحكام السلطانية ، ص٨٣ .

(٩٦) نظام القضاء ، ص٣٠ــ ٣١ .

(٩٧) الإجتهاد للخوئي ص٢٢٦ . تجدر الإشارة إلى أن هناك عدداً قليلاً من الفقهاء ذهبوا إلى جواز تقليد المرأة وعدم إعتبار الرجولة شرطاً في التقليد . فقد ذكر المرحوّم السيد محسن الحكيم أن إعتبار الرجولة «ليس عليه دليل ظاهر غير دعوى =

لكن من الواضح أن ما أفاده الخوئي ليس صحيحاً بالمرة . فمن جهة إنه لو سلمنا بالدليل الذي قدمه لكان تحريم الرجوع الى المرأة في الإفتاء مقتصراً على المقلّدين من الرجال دون النساء ، مع أنه حرم ذلك كلياً . أما من جهة أُخرى فهو أن الرجوع إلى المرأة في الإفتاء ليس فيه أيّ أثر من الآثار المضادة للستر والتحجب ، وإلا لكنّا نعد الإتصال بالنساء لقضاء أغراض مشروعة ؛ مثل الرجوع إلى المعلمة أو الطبيبة حراماً . كيف وقد إشتهرت العديد من النساء في زمن النبي بمشاركتهن على مسرح الحياة الإجتماعية ، ومنهنّ اللواتي شاركن في الحروب التي خاضها النبي لأجل تضميد الجرحى؟ !(٩٨) .

على أن عمل المرأة في سلك المرجعية لا يُضاد وظيفتها الأساسية المتعلقة بتدبير المنزل ، إذ ليس كل النساء من تفكر أن تكون من المراجع ، مثلما ينطبق الحال على الرجال ، والإستثناء لا يكون مزاحماً للقاعدة العامة ، مادمنا نعلم أن عمل المرأة خارج المنزل ليس في حد ذاته حراماً ، وأن الرجوع إليها في السؤال والإستفسار والحديث إن لم يكن فيه أثر من آثار الفساد ليس فيه حظر شرعي هو الآخر . فكيف إذا ما كانت المرأة في سن كسن الشيخوخة الذي هو الغالب في المراجع ؛ فأيّ أثر لذلك على هتك الستر والحجاب؟ !

ولا يُستبعد أن تكون وجهة النظر هذه متأثرة بالأعراف والتقاليد التي سادت مدة طويلة ، خاصة أن الظروف التاريخية والإجتماعية كان لها دور هام في إضعاف شأن المرأة وإظهارها بمظهر سلبي يصل أحياناً إلى جعلها بموضع شبيه بالبهيمة كدلالة على غريزتها وغباوتها في الوقت نفسه(٩٩) .

= إنصراف إطلاقات الأدلة إلى الرجل وإختصاص بعضها به . لكن لو سُلم فليس بحيث يصلح رادعاً عن بناء العقلاء . وكأنه لذلك أفتى بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والخنثى» (مستمسك العروة الوثقى ، ج١ ، ص٤٣) . كما صرح السيد الشيرازي بأن في إشراط الرجولة خلاف ، إذ إستدل من قال بجواز تقليد الأنثى والخنثى بالإطلاقات والعمومات وعموم بناء العقلاء من غير رادع (الإجتهاد والتقليد ، ضمن موسوعة الفقه : ج١ ، ص٢١٦ـ٢١٧) . كما أن صاحب (العناية) صرح بعدم وجود ما يدل على إعتبار الرجولة - فضلاً عن طهارة المولد والبلوغ - في المرجعية ، لكنه مع ذلك أخذ بالإحتياط بدعوى تسالم الأصحاب عليها (عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٩٣ و٢٩٤) . وفي الوقت الحاضر ذهب السيد محمد حسين فضل الله إلى جواز تقليد المرأة (انظر : المسائل الفقهية ، ص١٦) . كما ذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى مثل ذلك ، معطياً للمرأة الأهلية التامة لتولي رئاسة الدولة والسلطة السياسية وكل ما يصلح له الرجل (انظر الحوار مع شمس الدين ، في : صحيفة صوت العراق ، العدد ١٧٦) .

(٩٨) لا بد من الاشارة الى انه لا يصح التسليم بما اتجه اليه الفقهاء الذين اعتبروا الخلطة في مشاركة النساء في الحروب التي خاضها النبي الاكرم (ص) وتضميدهن لجروح المجاهدين انما كان لوجود الحاجة الماسة . ذلك انه لو صح هذا الامر لظهر هنالك نهي عن المشاركة عند ارتفاع الحاجة ، مع انه لا يوجد مثل هذا النهي رغم التضخم الملحوظ في تزايد اعداد الجماعة الاسلامية قبل الفتح وبعده (يمكن التأمل في النصوص المتضافرة للمشاركة النسوية الانفة الذكر ، وذلك في : زيدان ، عبد الكريم : المفصل في أحكام المرأة ، ج٤ ، ٢٦٩ وما بعدها . كذلك : نيل الاوطار ، ج٨ ، ص٦٣ وما بعدها) .

(٩٩) فعلى سبيل المثال انظر الى ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ومن آياته أن خلقّ لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ الروم/ ٢١ ، حيث يقول : «قوله ﴿خلق لكم﴾ =

على أن المهم هو أننا لا نجد تصريحاً من قبل الشارع الإسلامي يدين المرأة على مزاولتها للنشاط الذي يخرج عن حدود المنزل ؛ فلم يحرّم خروجها ولا إتصالها بأخيها الرجل ولا صلاتها معه في مسجد واحد . أما عدم جواز إئتمام الرجال خلفها في الصلاة فقد يعود ذلك إلى أن حركاتها لا تليق بالمقام أمام الرجال ، أو يعود إلى فارق القيمومة التي يمتاز بها هؤلاء عليها ، أو أنه أمر تعبدي لا نعلم سببه كلياً . وهو أمر يختلف عن حالة الرجوع إليها من أجل الإستفادة منها في المسائل الشرعية مثلما تجوز شهادتها ، خاصة إنه في الوقت الحاضر أصبحت هناك وسائل متعددة تُغني الرجوع إليها مباشرة في الغالب ، لذلك لا مجال للقياس بين الصلاة وبين منصب الإفتاء والقضاء . أما القيادة العامة فربما الأمر فيها يختلف بعض الشيء . .

أخيراً تجدر الإشارة إلى أن الخوئي قد إعتبر جملة من القضايا ليس عليها دليل سوى ما أطلق عليه بمذاق الشارع المرتكز في أذهان المتشرعة ، كان منها ما يتعلق بشرط الإيمان الذي يعني أن يكون المرجع إثنا عشرياً خالصاً . إذ اعتبر أن المستفاد من ذوق الشارع أنه لا يرضى بزعامة غير المسلم والمؤمن ، ويبدو أنه يقصد به روح الشريعة الذي يتبين من خلال الاستقراء العام لها .

ثانياً : الشروط الخاصة بالمقلّد ومناقشتها

قلنا في السابق أن هناك نوعين من الشروط التي يُعتقد أنها تحقق مصداقية صحة التقليد ؛ أحدهما يتعلق بالمرجع وقد تحدثنا عنه ، أما الآخر فهو يتعلق بالعامي على ما سنبحثه الآن . .

بنظر العلماء أن أهم شرط معرفي لا بد أن يتوفر لدى المقلّد كي يصح تقليده هو أن يكون مجتهداً في قضية تقليده ، فبدون إجتهاده يصبح تقليده قائماً على التقليد ومن ثم التسلسل أو الدور وهو باطل ، الأمر الذي يتعين عليه الإجتهاد(١٠٠) . لكن كيف يمكن أن يكون المقلّد مجتهداً وهو لا يسعه الإجتهاد؟ هذا ما حاول العلماء الجواب عنه بصورة لا تخرج المقلّد عن صحة تقليده ولا تدخله في زمرة المجتهدين . فقد ذكر البعض أن هناك ركيزتين سهلتين يستند

= دليل على أن النساء خُلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع ، كما قال تعالى ﴿خلق لكم ما في الأرض﴾ وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف ، فنقول خلق النساء من النعم علينا ، وخلقهن لنا وتكليفهن لاتمام النعمة علينا ؛ لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه الينا ، وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى . أما النقل فهذا وغيره . وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها . وأما المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيفة ، فشابهت الصبي ، لكن الصبي لم يكلف ؛ فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف ، لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن العذاب فتنقاد للزوج وتمتنع عن الحرم ، ولولا ذلك لظهر الفساد» (التفسير الكبير ، ج٢٤ ، ص١١٠) .

(١٠٠) أنظر مثلاً : منتهى الأصول ، ج٢ ، ص٦٣٥ . ومستمسك العروة الوثقى ، ج١ ، ص٤٠ــ٤١ .

إليهما المقلّد في تقليده ، وهما لم يأتيا عن طريق التقليد حتى يقال أن تقليده باطل . الأولى ما هو مرتكز في الذهن أو البناء العقلائي من رجوع الجاهل إلى العالم أو المختص ، كما يلاحظ في مختلف الصنايع والحرف . أما الثانية فهي دليل الإنسداد ، وتقريبه هو أن كل مكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه ، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ، وبالتالي فإن عقله يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه ، وليس أمامه إلا الإجتهاد أو التقليد أو الإحتياط ، لكن العامي ليس بوسعه الإجتهاد ، كذلك فإن الإحتياط غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده ، لذلك يتعين عليه التقليد للحصر الآنف الذكر(١٠١) . ولو تجاوزنا ما نعتقده من أنه لا يوجد حصر في الحصر المذكور كما سنرى . . وتساءلنا : ماذا يكون الحال لو إلتفت المقلّد وشك في صحة تقليده للمجتهدين ، بأن سمع بعض الطوائف الإسلامية تحرم التقليد وتدعي أن طريقتهم توصل إلى العلم ، خاصة وأن طريقة أهل الإجتهاد والتقليد تقوم على مرتكز يفضي إلى الظن . . فهل يا ترى يصح تقليده لهؤلاء أم لأولائك ، أم أنه يجتهد إجتهاداً يخرجه عن حضيرة البناء العقلائي - حيث لا علاقة له بذلك في مثل هذه الحال - ويدخله في حضيرة أهل الإجتهاد ولو بالمعنى الذي يعم كلا الإتجاهين المجوزين والمحرمين للتقليد؟ لكن حيث فرضنا أنه مقلّد لا يسعه الإجتهاد كما هو الحال في أغلب الناس ، فإن مصيره على هذا الفرض يصبح قلقاً لا يجد من يحكم له بصحة إتباع أيٍّ من الفريقين ، خاصة إذا ما كان ملتفتاً إلى قوة الإختلاف الدائر بينهما . في حين كان بإمكانه أن يسلك طريقاً أُخرى ليست هي على نحو الإجتهاد المصطلح عليه ولا على نحو التقليد ، بل بإتباع النظر في الأدلة والأخذ بالراجح منها حسب الإقتناع .

كما أن من الشروط التي وضعت على عاتق المقلّد هو أن لا يكون تقليده إلا للمجتهد المتصف بشروط الأعلمية والحياة والرجولة ، مما يعني أن تقليده لا يصح ما لم يكن المقلّد عارفاً بصحة هذه الشروط ، الأمر الذي يقتضي إجتهاده(١٠٢) ، رغم أنها توضع كفتاوى ضمن الرسائل العملية للتقليد تسامحاً .

فبخصوص تقليد الأعلم ذكر الكثير من المتأخرين أن هذا التقليد يأتي فيما لو علم المقلّد أن هناك خلافاً بين العالم والأعلم ، لهذا فإن عليه الركون إلى الأعلم طبقاً للإجتهاد المنبني على المرتكز العقلائي من رجوع الجاهل إلى الأعلم في المسائل الهامة وقبح الإعتماد على

(١٠١) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٨٣ـ٨٤ .

(١٠٢) ومن ذلك ما ذكره العلامة الحلي من انه يجب على المقلد الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع ، ولو انه وجد من هو أعلم وآخر أورع فان الأقوى الأخذ بقول الأعلم (مبادئ الوصول ، ص٤٩٧) .

المفضول فيها كأمر إحترازي ، وذلك إستناداً إلى القاعدة العقلية القائلة بأن دفع الضرر المحتمل واجب .

لكن ماذا لو علم العامي أن الأئمة كانت تُرجع الناس إلى العلماء دون تفريق بين العالم والأعلم ، وبالتالي شك في وجوب تقليد الأعلم ، فهل يجب عليه أيضاً أن يقلّد الأعلم؟ فهنا أن الأمر لا يعود إلى سيرة الناس أو البناء العقلائي ليبني على ما هو مرتكز في ذهنه ، هذا إن كان ملتفتاً إلى مثل هذا الإرتكاز ، حيث الملاحظ أن الكثير من الناس لا يلتفتون في الأعلمية الفقهية إلى المرتكز العقلائي بخلاف الرجوع إلى مطلق الخبير أو المختص ، حيث الرجوع إليه يكون تلقائياً لا يحتاج إلى إجتهاد وتفكير .

وفي مسألتنا تلك قد يقال بأن من الواجب على العامي رغم تشكيكه هو إتباع الأعلم ، أو أنه يقوم بعملية إجتهاد تجعله لا يختلف في بحث المسألة عن المجتهدين ، لكنا فرضناه عامياً مقلّداً . فهل أنه لو لم يتبع الأعلم بحجة عدم البيان ووجود المشكك في الأمر ، أو مال إلى إتباع الأورع لا الأعلم ؛ فهل يعد عمله هذا باطلاً ومنافياً للتقليد ام لا؟

نحن نعتقد أن عمل العامي لو كان قائماً على الإطمئنان في إتباع الخبير فإنه يصح بغض النظر إن كان فاضلاً أو مفضولاً ، وذلك لكون الإطمئنان حجة في حد ذاته طالما ليس بوسعه النظر ولا الإجتهاد . أما لو إلتفت للمرتكز العقلائي ولم يطمئن من صحة تقليد المفضول مع عدم وجود المشكك المعارض فالواجب عليه في هذه الحالة إتباع الأعلم . في حين لو طرأت عليه المشككات المتعارضة وذلك فيما لو تردد بين إتباع الأعلم أو الأورع ، أو شكّ في أصل وجوب تقليد الأعلم ولم يقتنع بالبناء العقلائي ؛ ففي هذه الحالة يصح له تقليد مطلق الخبير مادام لا يسعه الإجتهاد ولا النظر بأكثر من ذلك . إذ لا يصح أن يقال بأن عليه الإحتياط ، وذلك لأن عمله بهذا يحتاج إلى بذل النظر والإجتهاد فيه ليعلم إن كان الإحتياط يجب في حقه أم لا . فإن كان بوسعه النظر وجب عليه ذلك ، وإلا فإنه غير مكلف بالإحتياط مادام أنه يفقد القدرة على التحقيق ، أو لأنه مقتنع بأن الشارع لا يكلفه بما هو غير بيّن ابتداءاً .

أما بخصوص وجوب تقليد المجتهد الحي كما ذهب إليه علماء الإمامية ؛ فالملاحظ أن السيرة العقلائية والمرتكز في الأذهان لا يسعفانه ، إذ لا يرى العقلاء لزوم إتباع الأحياء من المختصين ، بل لا يرى الإنسان ضيراً فيما لو إتبع ميتاً ورجحه على الحي . وعليه فإن مسألة تقليد الحي من منظار المقلّد إما أن تكون تقليدية وبالتالي الوقوع في الدور أو التسلسل ، أو أنها إجتهادية صرفة . لكن من الواضح أن الإجتهاد فيها ليس يسيراً كما هو الحال مع أصل التقليد ، إذ لا بد أن تكون هناك دراية ومعرفة بأصل التشريع المتعلق بذلك ، وهو ما يقتضي

الإجتهاد ، وليس هناك ما يمكن التعويل فيه على العقل ولا السيرة العقلائية . ويصدق كل ما قلناه هنا على المشكل المتعلق بشرط الذكورة في المرجعية ، حيث أنها هي الأخرى لا تستند إلى العقل ولا البناء العقلائي ، وبالتالي لا يصح إلزام المقلّد أن يقلّد فيها ، مما يعني أن عليه الإجتهاد مع إنّا فرضناه عامياً !

على أن مثل هذه القضية مع حالات إلتفات المقلّد إلى ما يشككه في أصل تقليده مع شروط التقليد الأخرى التي ذكرناها ؛ كلها تقف حائلاً أمام المشروعية التي طرحها الفقهاء في حق العوام[(١٠٣)] . وقد سبق لبعض المعاصرين للشيخ الأصفهاني أن صرح بإنسداد طريق العلم على العامي بالكلية لعدم علمه بجواز التقليد ولا بمن يجوز تقليده من الأصولي والإخباري والمطلق والمتجزئ والحي والميت ومن جدد النظر في الواقعة أو إكتفى بإستصحاب الإجتهاد السابق ، وعلى ذلك فبرأيه أنه يتعين على العامي التعويل على الظن . وإعترف الأصفهاني أن العامي يمكن أن تسبق إلى ذهنه الشبهة فتقدح في وضوح مقدمات وشروط التقليد ، وهو يرى أنه مع عدم إمكان إحراز العلم واليقين فإن المتعين عليه هو العمل بالظن[(١٠٤)] .

ذلك أن الفقهاء لم يجدوا سبيلاً سهلاً علىٰ العوام في تصحيح تقليدهم سوى المرتكزات العقلية والذهنية للبناء العقلائي ، مما يعني أن العوام سوف يضطرون إلى ممارسة التقليد عن تقليد في كل ما خرج عن تلك المرتكزات طالما أنها تعد الحد الذي يتوقف عنده العامي مادام ليس بوسعه الإجتهاد . بل إن المقلّد قد يشكك حتى في سلامة الإعتماد على المرتكز العقلائي ، الأمر الذي به يبطل مقدمات التقليد وشروطه . وكما يقول صاحب (عناية الأصول) : «إن العامي الجاهل إن كان رجوعه إلى العالم هو بمقتضى طبعه الأصلي وجبليته وفطرته من دون إلتفات إلى شيء فهو . وإلا إن تفطن أن مجرد بناء العقلاء مما لا يكاد يكفي مدركاً ما لم ينضم إليه الإمضاء من الشرع لم يجز له الرجوع إلى العالم عقلاً ما لم يحرز بنفسه إمضاء الشارع له أو يعرف دلالة ساير الأدلة الدالة عليه»[(١٠٥)] .

من هنا يمكن القول إن الشروط المذكورة بحق المقلّد في صحة التقليد هي في حد ذاتها شروط متعالية فاقدة لشرطها ؛ مادام أن من الواجب على العامي أن لا يقلّد فيها وإلا أصبح

(١٠٣) بهذا الصدد ذكر النراقي أنه كما يجب على العامي الإجتهاد في مسألة تقليده فإنه يجب عليه أيضاً الإجتهاد في تعيين الفقيه الذي يقلّده من بين أصناف الفقهاء من الأصولي والإخباري والحي والميت والأعلم وغيره والمتجزئ والمطلق (النراقي : عوائد الأيام ، ص١٩١ـ١٩٢) .

(١٠٤) الفصول الغروية ، ص٤٢٢ .

(١٠٥) عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢١٨ـ٢١٩

تقليده مبتنياً على تقليد آخر ، وهكذا يتسلسل الأمر . وبذلك يصبح طريق العامي على خلاف طريق العالم الذي يُفترض الرجوع إليه . حيث يمكن للعامي أن يصل إلى نتيجة لا يجد فيها دليلاً على أصل تقليده ، أو على وجوب أخذ إعتبار شروط التقليد كالأعلمية والحياة والرجولة ؛ فتنتفي بذلك فائدة ذكر مثل هذه الشروط . لذلك ليس هناك من مسوغ في مثل هذه الحالة سوى الإستناد إلى طريقة النظر لإنتشال العامي من عاميته وإخراجه من تقليديته بوجه ما من الإجتهاد على ما سنعرف . .

الفصل الخامس

شورى الإجتهاد

سبق أن عرفنا أنه يجوز للعامي تقليد أيٍّ من العلماء من غير شرط للأعلمية ولا الحياة ، وبالتالي يصح له أن يبعّض في التقليد مثلما كان الناس يستفتون الصحابة وأصحاب الأئمة ويتبعونهم رغم وجود الإختلاف بينهم ؛ طالما أن عملية التبعيض لا تتنافى مع مقاصد الشرع ولا تأتي بشيء غريب عليه ؛ سواء بالحيلة أو غيرها .

لكنّا مع ذلك نعتبر أن من الأولى أن يكون الإجتهاد للجماعة بخضوعه لضوابط حالة الشورى ، الأمر الذي يجعل التقليد قائماً على إتباعهم . فمن الواضح أن هذه العملية فيها فوائد كبيرة ؛ منها أنها تجنب عملية الإجتهاد من الوقوع في متاهات الأهواء والمصالح الذاتية . كما أنها تكون أكثر دقة وأشد رصانة ، إذ مع الشورى يقل الوقوع في الخطأ . كذلك أن بها تصبح المسؤولية جماعية وليست فردية . يضاف إلى أنها تعمل على تنظيم عملية التقليد وتوحيدها . فضلاً عن أنها تساعد على توحيد كيان الأمة وتجنبها من الوقوع في تيه الأحكام المتناقضة التي تصدر عن الفقهاء في حالة الإنفصال بينهم .

فهذه هي جملة من معطيات الشورى ، مثلما كان يمارسها الصحابة وجماعة من السلف . فما هي شورى الإجتهاد وماهي مبررات قيامها؟

الشورى في الكتاب والسنة

من المعلوم إنه نزلت آيتان بخصوص مدح العمل بالشورى والحث عليها ، إحداهما خصت المؤمنين كما في قوله تعالى : ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾[1] . أما الأخرى فقد كانت موجهة للنبي (ص) رغم الدرجة الرفيعة التي حظي بها من قبل الرفيق الأعلى ، حيث جاء في قوله تعالى :﴿فبما رحمة من الله لنتَ لهم ولو كنتَ فظاً غليظ القلب لإنفضوا من حولك ، فاعفُ عنهم وإستغفر لهم وشاورَهم في الأمر ، فإذا عزمت فتوكّل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾[2] .

ومن حيث السنة فقد كان النبي كثير الإستشارة لأصحابه ، حتى نُقل عن أبي هريرة أنه قال : «لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله»[3] . لهذا نُقل عنه أنه كان يكثر من قول : «أشيروا عليّ»[4] .

ومن ذلك إستشارته لأصحابه في شأن المكان الذي ينزل به المسلمون يوم بدر وأخذه برأي الحباب بن المنذر ، وكذلك إستشارته لهم حول مصير أسرى تلك الواقعة الكبرى ، وقبوله لرأي الأكثرية حين أشارت عليه بالخروج يوم أُحد ، وعمله بمشورة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة حيث أشارا عليه يوم الأحزاب بعدم مصالحة روساء غطفان ، وكذا مشاورته للصحابة في عقوبة الزنا والسرقة قبل نزول الحد[5] ، وغير ذلك من الوقائع الأخرى .

وإذا كانت تلك النصوص والسيرة دالة على الإجتهاد في الموضوعات الخارجية ؛ فإن هناك بعض المرويات التي لها دلالة أشمل من حيث علاقتها بالأحكام عموماً دون الإقتصار

(١) الشورى/ ٣٨ .
(٢) آل عمران/ ١٥٩ .
(٣) إبن تيمية : رسالة السياسة الشرعية ، ضمن مجموع فتاوى إبن تيمية ، ج٢٨ ، ص٣٨٧ .
(٤) ملخص إبطال القياس ، ص١٣ .
(٥) الفصول في الأصول ، ج٣ ، ص٢٤٠ . والمستصفى ، ج٢ ، ص٢٥٥

على تلك الموضوعات . ومن ذلك ما روي عن النبي أنه سُئل يوماً من بعض أصحابه : «ماذا نفعل إذا جاءنا أمر لم نجده في كتاب ولا سنة ، فقال (ص) : سلوا الصالحين وإجعلوه شورى بينهم»[٦] ، أو قال : «إجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»[٧] .

وإذا إنتقلنا إلى عهد الصحابة فربما يكون من الثابت أنهم كانوا يلجأون إلى الشورى في كل ما لا يجدون فيه نصاً من الحوادث والقضايا المستجدة ، خصوصاً في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ، كما هو معلوم مما فعله بخصوص مشكلة توزيع أراضي سواد العراق وأراضي مصر ، حيث جمع الصحابة وشاورهم فإنتهى أمرهم إلى إبقائها في يد أصحابها دون قسمتها على الغانمين كما كان يُفعل قبل ذلك بشأن الأراضي المفتوحة عنوة[٨] .

الشورى قديماً وحديثاً

أمّا لدى السلف فقد كان بعضهم يعمل أو يدعو إلى الإجتهاد القائم على الشورى ، كما ينقل ذلك عن الفقهاء السبعة من التابعين ، اذ أفاد الحافظ ابن حجر في (التهذيب) بأنهم اذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً ، ولا يقضي القاضي حتى يرفع اليهم وينظروا فيها[٩] .

ومن بعد التابعين نرى أبا حنيفة هو ابرز من تميّز عن غيره من الفقهاء بقوة اعتماده على الشورى في تحديد مواقفه الاجتهادية ، وذلك من خلال عرض آرائه على اصحابه وتلامذته

(٦) الغزالي : إحياء علوم الدين ، وبهامشه كتاب (تعريف الإحياء) لعبد القادر باعلوي ، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي ، ج١ ، ص١٦ .

(٧) أعلام الموقعين ، ج١ ، ص ٧١ . والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج١ ، ص١٩٣ .

(٨) إجتهد عمر بن الخطاب في منع تقسيم أراضي سواد العراق وأراضي مصر على الفاتحين ، وقد طالبه هؤلاء بها محتجين عليه بنصوص من القرآن والسنة ، لكنه إعتبر الأراضي من الفيء الذي تتعلق به حقوق المسلمين عامة حاضرهم وآتيهم رعاية لمصلحة الأجيال وحقوقها في بيت المال . لذا أنه أبقى الأراضي في يد أهاليها وطرح عليها ضريبة الخراج ، باعتبار أن ذلك أصلح لإحيائها وأعم وأدوم لنفعها وريعها . وقد دامت مناقشات عمر مع الصحابة عدة أيام ثم وجد الحجة عليهم في إحدى آيات سورة الحشر . وقد خاطبهم بقوله : «تريدون أن تأتي آخر الناس ليس لهم شيء ، فما لمن بعدكم؟ ولولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله (ص) خيبر» . وفي كتاب له إلى أبي عبيدة قال فيه : « . . وشاورت فيه أصحاب رسول الله (ص) ، فكل قد قال في ذلك برأيه ، وإن رأيي تبع لكتاب الله ، قال الله تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وإبن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم . . والذين جاءوا من بعدهم . .)» (انظر حول ذلك : ابو يوسف : الخراج ، ص ٢٦ــ٣٠ . البلاذري : فتوح البلدان ، ص٢٦٦ وما بعدها . والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج١ ، ص١٧٦ . كذلك : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، ص٤٨٣ــ٤٨٤) . وجاء في بعض الاخبار ان الامام علي هو الذي أشار على عمر بعدم تقسيم السواد (ابن سلام : الأموال ، ص٣٣) . وكان ابو عبيد يرى ان أمر التقسيم تم باشارة كل من الامام علي ومعاذ بن جبل (ابو فرج الحنبلي : الاستخراج لاحكام الخراج ، ص٩) .

(٩) قرارات مجلس المجمع الفقهي الاسلامي لرابطة العالم الاسلامي ، ص١٥٩ .

قبل تحديد موقف نهائي لها . فقد جاء في (المناقب) للمكي ان أبا حنيفة وضع مذهبه الفقهي شورى بين أصحابه «لم يستبد فيه بنفسه دونهم ، اجتهاداً منه في الدين ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين . فكان يلقي مسألة مسألة ، يقلبها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ، ويناظرهم حتى يستقر أحد الأقوال فيها ، ثم يثبتها ابو يوسف في الأصول ، حتى اثبت الاصول كلها»(١٠) . وكان يصل حد مناظرة هذا الامام لأصحابه مدة شهر أو اكثر ، حتى يستقر آخر الاقوال فيعمل ابو يوسف على تثبيته . فكان تثبيته هذا هو نتاج شورى دون ان ينفرد استاذه في صنعه مثلما هو الحال مع غيره من الأئمة . لذلك كان يقول لاصحابه : «اذا توجه لكم دليل فقولوا به» ، وهو أمر يدل دلالة تامة على انه لم يرد حمل أصحابه على آرائه .

وقد كشف الشيخ محمد زاهد الكوثري عن هذه الخاصة التي امتاز بها مذهب أبي حنيفة عن غيره من المذاهب الفقهية الاخرى ، فاعتبر ان من أجلى مميزاته هو «انه مذهب شورى ، تلقته جماعة عن جماعة الى الصحابة رضي الله عنهم ، بخلاف سائر المذاهب ، فانها مجموعة آراء لأئمتها . . . وكان ابو حنيفة ينهى اصحابه عن تدوين المسائل اذا تعجل احدهم كتابتها قبل تمحيصها كما يجب . . ومن هذا يظهر ان ابا حنيفة لم يكن يحمل اصحابه على قبول ما يلقيه عليهم ، بل كان يحملهم على ابداء ما عندهم . . . والحاصل ان من خصائص هذا المذهب كون تدوين المسائل فيه على الشورى والمناظرات المديدة» . الأمر الذي يفسّر ما حدث من مخالفة أصحابه له في الكثير من المسائل ، حتى كان لبعضهم من المخالفة معه ما يقارب الثلث في المذهب .

لكن في قبال ذلك امتاز مذهب ابي حنيفة بفضل ما اعتمده من طابع الشورى بالدقة وقوة الاتقان . لهذا فحينما قال البعض ان ابا حنيفة يخطىء ، أجابه مجيب : «كيف تقول أخطأ ، وعنده مثل ابي يوسف وزفر في قياسهما ، ومثل يحيى بن ابي زكريا بن ابي زائدة ، وحفص بن غياث ، وحبان ومندل ابنا علي ، في حفظهم للحديث . والقاسم بن معن في معرفته بالفقه والعربية . وداود الطائي ، وفضيل بن عياض في زهدهما . لم يكن يخطىء ولو أخطأ ردوه الى الحق»(١١) .

هذا عن أبي حنيفة في ممارساته العملية طبقاً لشورى الاجتهاد . أما عن غيره ممن أشار الى أهمية الشورى ؛ نجد في الطليعة سفيان بن عيينة في قوله المميز : «إجتهاد الرأي هو مشاورة

(١٠) ابو حنيفة ، ص١٩١ .

(١١) عبد اللطيف ، محمد محروس : مشايخ بلخ من الحنفية ، ج١ ، ص١٩٦ـ١٩٧ .

أهل العلم لا أن يقول هو برأيه»[١٢] . كما جاء عن ابي حصين الاسدي قوله : ان احدكم ليفتي في المسألة لو وردت على عمر بن الخطاب لجمع لها أهل بدر . ونحو ذلك عن الحسن والشعبي[١٣] .

وقال ابو الأصبغ عيسى بن سهل : «كثيراً ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتّاب (رض) يقول : الفُتيا صنعة ، وقد قاله قبله ابو صالح ايوب بن سليمان بن صالح ، قال : الفتيا دربة ، وحضور الشورى في مجالس الحكام منفعة وتجربة . وقد ابتليت بالفُتيا فما دريت ما اقول في اول مجلس شاورني فيه سليمان بن اسود ، وانا احفظ (المدونة) و(المستخرجة) الحفظ المتقن . . والتجربة اصل في كل فن ومعنى مفتقر اليه» .

وفي القيروان كانت النصيحة مذاكرة العلماء للتدرب على الفتيا . فقد سُئل ابو الحسن القابسي القيرواني عمن يحفظ (المدونة) هل يسوغ له الفتيا؟ فأجاب : إن ذاكر الشيوخ فيها وتفقه جاز ، وإن لم يذاكر فيها فلا يفعل[١٤] .

وعن مجالس شورى الإجتهاد التي أُقيمت في الماضي فلعل أول من بدأ ذلك هو الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ، حيث دعا عشرة من فقهاء المدينة وجعلهم مستشارين لديه ، وقال لهم : «إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعواناً على الحق ، ما أُريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم أو برأي من حضر منكم»[١٥] . كذلك ما فعله بعض ملوك بني أُمية في الأندلس ، حيث تكونت بعض الجمعيات من العلماء لأجل الإستشارة في التشريع ، وكثيراً ما يُذكر في تراجم بعض العلماء أنه كان مشاوراً ، كما كثيراً ما كان يؤخذ برأي مخالف لمذهب مالك السائد في تلك البلاد ، وكان يصل عدد أعضاء المجلس في بعض الأوقات إلى ستة عشر عضواً[١٦] .

وحديثاً نجد أن هناك الكثير من الدعوات التي تطالب بتطبيق الشورى ، أغلبها في الوسط السياسي . فبفضل المصلح خير الدين التونسي تشكل أول مجلس شورى منتخب (عام ١٨٦٦م) ، وقد إتبعه مجلس شورى النواب في مصر (عام ١٨٦٦م) ، وكانت هناك مطالب

(١٢) أعلام الموقعين ، ج١ ، ص٧٣ .

(١٣) صفة الفتوى ، ص٧ .

(١٤) فتاوى الامام الشاطبي/ مقدمة المحقق ، ص ٧٦ــ٧٧ .

(١٥) تاريخ الأمم الإسلامية للخضري ، ج١ ، ص٥٧٤ ، عن : البري ، زكريا : الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أُخرى ، (القسم الرابع) ، ص٢٥٦ .

(١٦) خلاف ، عبد الوهاب : مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ، حاشية ص١٦٧ . كذلك : الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للبري ، ص٢٥٦

تدعو إلى إشراك حق الأمة في الحكم السياسي عن طريق مجالس الشورى والنيابة ، كمطالبة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبدة وغيرهما من الرجال المصلحين(١٧) .

وفي مجال الأحكام نجد أن أول تشكيلة ظهرت لتحديدها عن طريق الشورى ؛ هي ما أطلق عليه بمجلة الأحكام العدلية التي أنشأتها بعض الحكومات العثمانية من خلال لجنة عملت على وضع تلك الأحكام (عام ١٢٨٦هـ)(١٨) . لكن هذه المجلة كانت مجرد صياغات فنية مختصرة ونافعة بحدود القانون المدني للمعاملات ، ولا يمكن عدها ضمن الإجتهاد المنبني على الشورى ، خاصة أنها منتقاة فقط من الفقه الحنفي دون غيره . وقد قيل أن هذه الأحكام أُخذت من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي ، إلا القليل أُخذ فيه بأقوال بعض المتأخرين من الحنفية مراعات للأنسب والأنفع في تقرير الأحكام(١٩) .

إلا أن فائدتها هو أنه بعد ذلك بدأ رسمياً تنفيذ فكرة الإستفادة من مختلف المذاهب الفقهية للسنة ، وذلك في أحكام الأحوال الشخصية أواخر العهد العثماني ، كما هو الحال في وضع الحكومة العثمانية لقانون حقوق العائلة (سنة ١٣٣٣هـ)(٢٠) .

---

(١٧) الجندي ، أنور : الفكر العربي المعاصر ، مطبعة الرسالة ، ص٥٦ــ٥٩ و ٧١ــ٧٩ . يقول محمد عبده بهذا الصدد : «ينبغي ان يكون للفقهاء جمعيات يتذاكرون فيها ، ويتفقون على الراجح الذي ينبغي ان يكون عليه العمل . . واذا كان بعض المسائل رجح لاسباب خاصة بمكان او زمان ، ينبغي لهم التنبيه على ذلك ، وعلى ان هذا الحكم ليس عاماً ، وانما سببه كذا . . . لا انهم يجعلون كل ما قيل عن فقيه واجب الاتباع في كل زمان ومكان» (تاريخ الامام ، ج ١ ، ص٩٤٥ ، عن : البهي ، محمد : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص١٣٦) .

(١٨) مجلة الأحكام العدلية هي قانون مدني عام منتقى من قسم المعاملات للفقه الحنفي الذي عليه عمل الدولة العثمانية . وقد جاء مجموع الأحكام بـ (١٨٥١) مادة ، في ستة عشر كتاب منقسمة إلى أبواب فيها فصول ، يبدأ أولها بكتاب البيوع وآخرها بكتاب القضاء . وقد صدرت المجلة بمقدمة تشمل مقالتين ، الأولى في تعريف الفقه وتقسيمه ، والثانية في ذكر طائفة من القواعد الكلية التي هي عبارة عن (٩٩) قاعدة ، أولها قاعدة «الأمور بمقاصدها» ، وآخرها «من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه» . وقد تم إصدار لزوم العمل بها وتطبيق أحكامها في محاكم الدولة عام ١٢٩٣هـ . (انظر : الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج ١ ، ص٢٠٩ــ٢١١) .

(١٩) البشري ، طارق : المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، ضمن بحوث ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، ص٦٢٥ .

(٢٠) ذلك أن الحكومة العثمانية أخذت من المذهب المالكي حكم التفريق الإجبازي القضائي بين الشورى قديماً وحديثاً الزوجين عن طريق التحكيم المنصوص عليه في القرآن عند إختلافهما ، وبذلك مكّنت المرأة من أن تتخلص من زوج السوء بطلبها التفريق . كما وأخذ القانون من مذهب مالك إطلاق حرية الزواج لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقدانه ، بينما يقضي المذهب الحنفي بإنتظار وفاة جميع أقرانه في العمر ، أي أن الزوجة تبقى حتى شيخوختها تحت ذمة المفقود . وقد حذت الحكومة المصرية في قضية التفريق وزوجة المفقود هذا الحذو في (سنة ١٩٢٠م) . وفي (سنة ١٩٢٩م) خطت الحكومة المصرية خطوة واسعة في الأخذ من مختلف الإجتهادات مما وراء المذاهب الأربعة ، فأصدرت قانوناً تحت رقم (٢٥) ألغت بموجبه تعليق الطلاق بالشرط في معظم حالاته ، كما إعتبرت تطليق الثلاث أو الثنتين بلفظ واحد طلقة واحدة عملاً برأي إبن تيمية ومستنده الشرعي ، وذلك بإقرار مشيخة الأزهر للتخلص من مآسي الطلاق . (انظر : الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج ١ ، ص ٢٢١ــ٢٢٢ . كذلك : محاضرات في عقد الزواج وآثاره لابي زهرة ، ص٢٧ــ٢٨) .

أما في الوقت الحاضر فقد كثرت الدعوات نحو الإجتهاد الجماعي المنبني على الشورى رغم أن أياً منها لم يتحقق بعد . فبعض يرى أن من الضروري إقامة شورى لتحديد الأحكام المناسبة أو المرجحة من مختلف المذاهب الفقهية المعتبرة . وبعض آخر لا يشترط مثل هذه الحدود ، بل ينفتح على مطلق الإجتهاد طالما أن القائمين به مؤهلون من الناحية العلمية والدينية .

ومن الناحية العملية إقترح البعض أن يكون أمر تحديد الشروط التي يجب تحققها في المجتهدين الشورى موكولاً لولي أمر المسلمين نيابة عن الأمة التي إختارته ولياً عليها ، وأن يكون بجانب هؤلاء مستشارون وخبراء في جميع علوم الحياة وفنونها ، وذلك لأجل الرجوع إليهم في حدود إختصاصاتهم عند الحاجة . وأن يؤخذ برأي الأكثرية عند إختلاف آراء أُولئك المجتهدين باعتباره أقرب إلى الصواب ، وأن يأمر ولي الأمر بتنفيذ هذا الرأي في المسائل الإجتماعية العامة[٢١] .

وهناك سعي نحو تطبيق شورى الإجتهاد ضمن حدود المذاهب الفقهية الأربعة ، وقد تولته لجنة بإشراف (مجمع البحوث الإسلامية) . وهو مشروع يعمل على تحويل فقه المعاملات للأحوال المدنية والجنائية وغيرها إلى صيغ مواد قانونية دستورية ، لكل مادة عليها شيء من الإيضاح أو مذكرة تفسيرية . وتقوم خطة العمل في البداية بإعداد مواد قانونية لكل مذهب من المذاهب الأربعة على حدة قبل أن يتم إنتخاب ما هو المرجح منها[٢٢] .

كما قامت الامانة العامة لرابطة العالم الاسلامي بتأسيس وذلك لأجل الاجتهاد الجماعي . فأوصت في نظامها الصادر (عام ١٣٨٣) بانشاء هيئة من العلماء الجديرين بالافتاء[٢٣] .

كذلك انه في (عام ١٤٠١هـ) عُقد مؤتمر القمة الاسلامي الثالث ووجهت اليه الدعوة الى انشاء مجمع عالمي للفقه . وبعد مناقشة هذه الدعوة تقرر (انشاء مجمع يسمى (مجمع الفقه الاسلامي) ؛ يكون اعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين لمختلف انحاء العالم الاسلامي وفي شتى مجالات المعرفة الفقهية والثقافية والعلمية والاقتصادية ، وذلك لأجل دراسة مشكلات الحياة المعاصرة[٢٤] .

(٢١) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية للبري ، ص٢٥٤ ــ ٢٥٥ .

(٢٢) من الجدير بالذكر إنه قد تمت موافقة مجلس المجمع على العمل بذلك المشروع في جلسته السابعة والعشرين والتي صادفت يوم ٨/ ٣/ ١٩٦٧ (انظر : مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل) .

(٢٣) لاحظ قرارات مجلس المجمع الفقهي الاسلامي كلمة الامين العام ، ص٨ــ٩ .

(٢٤) السالوس ، علي أحمد : أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار ، ص٣٩ــ٤٠ .

الشيعة وشورى الإجتهاد

من الناحية المبدئية أن الفكر الشيعي ظل على مدى قرون طويلة يعتبر الحكم في النظام السياسي هو من خاصية الإمام المعصوم ، الأمر الذي جعله لا يتجاوب مع مبدأ الشورى في الحكم . فحتى الدعوة الحديثة التي نادت بوجوب تأسيس حكومة الفقيه إستناداً إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة لم ترعَ حق الشورى إلا في الحدود التي تظل محكومة بتلك الولاية دون التأثر بها ، وذلك إتساقاً مع حكومة المعصوم الفردية ، بإعتبار أن الولي الفقيه هو نائب عام للإمام المعصوم .

وربما تكون أول دعوة للشورى في الوسط الشيعي هي تلك التي حدثت فيما يسمى «بالمشروطة» ، حيث دعا السيدان عبد الله البهبهاني ومحمد الطباطبائي إلى إعلان قرار «المشروطة» وتأسيس مجلس للشورى لغرض تحديد السلطات المطلقة لملوك إيران . وقد تأسس هذا المجلس في نفس السنة التي طولب به ، وذلك (عام ١٩٠٦م) . وكان موقف العلماء منه بين مؤيد ومعارض ، إذ ظهر ثقل التأييد له متجسداً في شخص صاحب كتاب (كفاية الأصول) الآخوند الخراساني ، بينما برزت قوة المعارضة عند غريمه صاحب (العروة الوثقى) محمد كاظم اليزدي . وعلى أثر هذه المعركة ظهر كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) للفقيه محمد حسين النائيني أحد تلامذة الخراساني ، حيث دعا فيه الى وجوب تحديد سلطات الحاكم بوضع دستور يتقيد فيه ، وكذلك إنشاء مجلس للشورى من عقلاء وخبراء الشعب .

أما في العصر الحالي فقد دعا السيد محمد حسين الطباطبائي إلى ضرورة أن يكون حكم الحاكم في الدولة الإسلامية في عصر الغيبة قائماً على المشورة[٢٥] .

كما دعا السيد الصدر بقوة إلى أن يكون الحكم بيد الأمة عن طريق الشورى[٢٦] .

---

(٢٥) الميزان في تفسير القرآن ، ج٤ ، ص١٢١ و١٢٤ـــ١٢٥ .

(٢٦) الصدر ، محمد باقر : خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (٤) ، ص٥٣ــ٥٤ . كذلك : الصدر : لمحة فقهية تمهيدية ، سلسلة الإسلام يقود الحياة (١) ، ص٢٣ و٣٣ . وأنظر بهذا الصدد نقد العاملي للسيد الصدر =

مع ذلك فإن النظرية الغالبة في الفكر الشيعي هي نظرية ولاية الفقيه المطلقة . ذلك أن فكرة الشورى السياسية لازالت غريبة في الأجواء الشيعية طالما أنها ظلت مدة قرون طويلة تعد المنافس الأكبر لنظرية حكومة المعصوم . لذلك نجد الكتابات الشيعية في الأمور العقائدية لا تتوانى عن نقد تلك الفكرة وإبطالها بإتهامها أنها تفتقد الدليل الشرعي ، وهذا ما حصل حتى مع أُولئك الذين قبلوا فكرة شورى المؤمنين لتغطية الواقع السياسي في الوقت الحاضر ، كما هو الحال مع الإمام الصدر(٢٧) .

ويمثل هذا المنحدر سبق لبعض الذين تزعموا حركة الشورى الدستورية «المشروطة» أن إنقلبوا عليها بالرجوع إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة ، كما حصل مع الشيخ فضل الله النوري الذي ناقضها إنطلاقاً من مبدأ ولاية الفقيه التي إعتبرها شاملة لمصالح الناس عامة وكونها الولاية الشرعية الوحيدة المبنية على نظرية النيابة العامة للإمام المعصوم ؛ منكراً قيام التمثيل النيابي القائم على أكثرية الأصوات والآراء(٢٨) .

وأعظم من ذلك أنه في بداية قيام مجلس الشورى الأنف الذكر دعا نائب المجلس السيد عبد الحسين الشيرازي إلى العمل بالرجوع إلى منطق ولاية الفقيه المطلقة ، حيث طالب بتسليم رئاسة المجلس إلى رجل حائز على درجة الإجتهاد إنطلاقاً من مبدأ هذه الولاية ؛ معتبراً إياها ضامنة لتنفيذ الأحكام الإلهية في الأمة إستناداً إلى أنها حكم بالنيابة عن المعصوم ، وبالتالي فلها حق الخلافة العامة في المجتمع .

= حول فكرة الشورى وقيادة الأمة ، وذلك كدفاع عن منطق ولاية الفقيه (العاملي ، جعفر مرتضى : الصحيح من سيرة النبي الأعظم ، ج٤ ، ص١٧٧ وما بعدها) .

(٢٧) الصدر : بحث حول الولاية ، ص١٩ــ٢١ .

(٢٨) مافي ، هاشم محيط : مقدمات مشروطيت ، بكوشش : مجيد تفرشي ــ جواد جان فدا ، ص٣٣٩ وما بعدها .

بين ولاية الفقيه وشورى الفقهاء

على ذلك نفهم أنه ليس من السهل الإنتقال مباشرة من نظرية حكومة المعصوم إلى فكرة الشورى المناهضة لها في النظام السياسي . في حين أن من السهل - نسبياً - التحول من تلك النظرية إلى نظرية حكومة الفقيه المطلقة ، خاصة بعد أن ظهرت وسادت بعض المهدات لهذا السبيل ، من قبيل فكرة إعتبار الفقيه نائباً عاماً للإمام الغائب .

وبالفعل فإن هذه النظرية هي التي أخذت مجراها في التطبيق من خلال تأسيس دولة تقوم على الولاية المطلقة للفقيه ، والتي صادف أن قام بتأسيسها رجل يعد أول من حثّ عليها بقوة وإصرار وإعتبارها من أُولى الضرورات ، وهو الإمام الخميني الذي إستند في حركته على بعض الممهدات النظرية . إذ قبل ذلك دعا الشيخ أحمد النراقي خلال القرن الماضي في كتابه (عوائد الأيام) إلى تلك الولاية تنظيراً ، وهي دعوة وإن كانت تأخذ بنظر الإعتبار المستثنيات غير الداخلة تحت مظلة هذه الولاية تبعاً للنص أو الإجماع أو غيرهما[٢٩] ؛ إلا أنها بحسب الظاهر كانت لا ترى من بين هذه المستثنيات ما يتعلق بالنظام السياسي من حيث كونه خاصاً بالإمام المعصوم تبعاً لما ورد حول ذلك من نصوص غزيرة ، بل على العكس هناك إشارات من هنا وهناك تجعل من ولاية الفقيه ممتدة إلى ذلك النظام بأكمله[٣٠] .

والنراقي بهذا يعد أول من نظّر إلى الولاية المطلقة للفقيه ، وقد أفاد منه الإمام الخميني كثيراً في كتابه (الحكومة الإسلامية) حتى إستطاع أن يؤسس على ذلك دولته الخاصة بتلك الولاية كتجربة أُولى حديثة لم يسبق لها سابقة من التطبيق في التاريخ الشيعي .

إلا أن تجربة الإمام الخميني في التطبيق أعادت النظر في الفكر الشيعي ، حيث ظهرت دعوة جديدة تجمع بين ولاية الفقيه ومبدأ الشورى ، فتجاوزت بذلك الخلاف بينهما ، وهي

---

(٢٩) يقول النراقي بهذا الصدد : «كما كان للنبي والإمام - الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام - الولاية ؛ فللفقيه أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجماع أو نص أو غيرهما» (النراقي ، أحمد بن محمد : عوائد الأيام ، ص١٨٧ـ١٨٨) .

(٣٠) المصدر السابق ، ص١٨٧ـ١٨٨ .

التي أُطلق عليها بشورى الفقهاء . فقد برزت هذه الإطروحة متأثرة بالظروف التي فرضها الواقع السياسي ، وذلك كرد فعل على طريقة الحكم الجديدة التي إتبعها مؤسس الدولة الإسلامية في إيران . حيث أقبل جماعة من العلماء على نقد الممارسات التي إتبعتها السياسة الحاكمة ودعوا إلى ضرورة إتخاذ الشورى للفقهاء مع رضا الأمة كمبدأ أساسي في الحكم ، كما يلاحظ في عدد من الكتب والإصدارات الدورية ، أبرزها كتاب (شورى الفقهاء) لمرتضى الشيرازي .

بيد أن فكرة الشورى بحسب تلك الإطروحة ظلت محصورة في نطاق معالجة موضوعات الواقع السياسي دون أن تمتد إلى نطاق الإجتهاد والفتوى في الأحكام العامة . ومن الناحية الآيديولوجية أن ذلك يكفي لسد الثغرة في المشكل المعاش وهو المشكل السياسي . أما من الناحية المعرفية فهو أن أدلة الشورى ليست بصدد مطلق الأحكام وإنما هي بصدد الموضوعات والشؤون العامة ، لذلك فإن أدلة التقليد بنظر الفقهاء توجب الرجوع إلى آحاد العلماء ولم تسمح للمقلد أن يرجع إلى المشهور ولا الأكثرية الذين يتسقان مع مبدأ الشورى .

مهما يكن فإن تلك الفكرة تُعد طرحاً جديداً لبحث جديد . اذ الملاحظ أن الفقه الشيعي يفتقر إلى معالجة مثل هذا الموضوع حتى بالنسبة لأمور العلاقات الفردية المحدودة ، وأن الفقهاء على ما يبدو لا يوجبون العمل بها ، كما يلاحظ من السيرة العملية لهم ، حيث أنها جارية على عدم ممارستها ، بل إدعى البعض أن الإجماع منعقد على عدم وجوبها(٣١) .

مبررات شورى الفقهاء

والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو : ما هي المبررات المعرفية التي عوّلت عليها الفكرة الآنفة الذكر؟

قبل كل شيء لا بد أن نذكّر أنه لما كانت النصوص المتعلقة بالحكم تكاد أن تكون مفقودة ؛ فأغلب الأخبار المعتمدة هي تلك التي تتعلق بالقضاء ، وبعضها جاء في الأمور العامة كالحث بالرجوع إلى العلماء ، وحيث أن آيتي الشورى ليستا كافيتين بأن تغطيا مشكلة الحكم ، وأن ظاهرهما يتعلق بالمؤمنين عموماً وليس العلماء منهم فقط ؛ لذا فإن الإطروحة الجديدة عمدت إلى المزاوجة بين ما يُفاد من الآيتين في الحث على الشورى وبين ما تنص عليه الأخبار في الرجوع إلى الفقيه وقبول حكمه كما في القضاء ، فكانت الحصيلة من عملية الجمع هذه هي التبشير بفكرة الشورى لكل من الأمة والفقهاء . فشورى الأمة تتمثل بإنتخابهم لشورى

---

(٣١) عن : شورى الفقهاء ، ج١ ، ص١٠٤ .

الفقهاء بما لهم من منصب من قبل الإمام ، فيكون الحكم للأمة والفقهاء ، حيث لا يتم تنصيب الفقهاء إلا برضا الأمة وكذا بالنسبة إلى نفوذ حكمهم ، وفوق ذلك أن رأي الأمة مقدم على رأي الفقهاء ، إذ لو لم ترضَ الأكثرية بحكم وأنفذه الفقهاء لم يصدق «أمرهم شورى بينهم» كما في الآية الكريمة ، رغم أن حكومة الحاكم منصوبة من قبل المعصوم كما في جملة من الروايات الدالة على قيمومة العلماء والرد إليهم في فصل الخصومات وما إليها[٣٢] .

ومن حيث التفصيل إعتبرت تلك الإطروحة أن بعض أدلة التقليد تنفع أن تكون صالحة في مجال الموضوعات للشورى . فمن حيث بناء العقلاء يلاحظ في الموضوعات أن العقلاء يعولون على خبرة الكثرة ويرجحونها على خبرة الفرد . ومن حيث حكم العقل فإن أدلة الأكثرية معتبرة من باب الطريقية وأن رأيها هو الأقرب للواقع عقلاً . ومن حيث الآيات فإن أوضحها آيتا الذكر والنفر ؛ فإذا لم يُقل بإختصاصها وظهورها أو إنصرافها إلى المحمولات الشرعية والأمور الإعتقادية مما يستلزم كونها أجنبية عن دائرة الشورى في الحكم وهي الموضوعات ؛ فإن النسبة بينها وبين أدلة الشورى هي العموم والخصوص المطلق ، فتكون مقدمة عليها ومخصصة لها وذلك لظهور وإنصراف آيتي الشورى إلى الموضوعات . أما من حيث الروايات فإن منها ما هو ظاهر في الموضوعات مما يعني إختصاص أدلة الشورى بها[٣٣] .

لكن دليل التقليد من حيث أنه متعلق بالأحكام العامة فإنه على ذلك يُعد أجنبياً عن دليل الحكومة المختصة بالموضوعات والشؤون العامة التي تنصرف إليها أدلة الشورى ، بالرغم من أن بين أدلة التقليد والحكومة والشورى نوعاً من الإرتباط والتزاوج عمدتْ تلك الإطروحة على إجلائه . فأدلة الحكومة كقول الإمام : «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» حاكمة على أدلة التقليد بأجمعها ، في حين أن آيتي الشورى تكونان مبيّنتين لكيفية الحكومة على أنها بيد الأكثرية أو كون الحاكم أحدهم بشرط إنضمام الأكثر .

لذلك فالأدلة الثلاثة تتسلسل هكذا : أدلة التقليد تقتضي لزوم إتباع الخبير ، وأدلة الحكومة تقتضي إتباع حكم الحاكم لا مطلق الخبير في شؤون الحكم ، أما أدلة الشورى فهي ناطقة بوجوب الإستشارة على الحاكم وإتباعه للأكثرية ، وبالتالي تكون الحكومة لكل الفقهاء لا لأحدهم ، أو لأحدهم مشروطاً بإمضاء الأكثرية[٣٤] .

(٣٢) المصدر السابق ، ص٤٢١ـ٤٢٤ .

(٣٣) المصدر السابق ، ص٣٧١ـ٣٧٦

(٣٤) المصدر السابق ، ص٣٧٢ـ٣٧٣ . كذلك : الشيرازي ، محمد : الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام ، ص٥٠٧ـ٥٠٨ . والشيرازي : الحكم في الإسلام ، ضمن سلسلة الفقه ، ج٩٩ ، ص٤٠ وما بعدها .

مع أن من الواضح أن سياق آيتي الشورى ليس متسقاً مع سياق الأخبار التي تأمر بالرجوع إلى الفقهاء كما في القضاء، فهناك فارق كبير بين الأمرين. إذ إنه إذا كان يمكن التعويل على الآيتين في الحث على الشورى في الأمور العامة الكبيرة كالحكم؛ فإن الحال في الأخبار المتعلقة بالقضاء لا يفاد منها ذلك. كذلك العكس، إذ إنه إذا كانت الأخبار تدعو للرجوع إلى العلماء فإن آيتي الشورى لا تتقيدان بهذا القيد، رغم أن الحاجة تقتضي على فرض صواب الإطروحة التصريح والجمع بين قيدي الفقهاء والشورى؛ سواء في الأخبار أم في الآيتين، لكن ذلك لم يحصل. أي أننا لا نجد في الشورى قيد الفقهاء، كما لا نجد في الفقهاء قيد الشورى. يضاف إلى أن هناك ثغرة تتعلق بقياس باب القضاء على الحكم مع وجود الفارق الكبير بينهما. فضلاً عن أن الأخبار (الشيعية) لا يستفاد منها الحث والتشجيع على الحكم فكيف يُستفاد منها فوق ذلك الشورى أياً كانت سواء بين الفقهاء أو غيرهم[٣٥]؟!

ناهيك عن أنه إذا كان يمكن إنتزاع أمر الحكم مما جاء في روايات القضاء، أو أنه على فرض قياس أحدهما على الآخر؛ فالذي يفضي إليه ذلك هو أن يكون دليل شورى الحكم للفقهاء مستلهماً ومستمداً بالضرورة من دليل شورى القضاء طبقاً لوحدة المناط المفترضة بينهما، لكن حيث أن القضاء لم يرد فيه دليل الشورى لا في النص ولا في سيرة المتشرعة؛ لذا فإن شورى الحكم للفقهاء يصبح خالياً من الدليل تبعاً لذلك.

---

(٣٥) ذلك أن بعض الفقهاء من المتأخرين حاولوا إستنباط معنى حكومة الفقيه في عصر الغيبة من الإشارات العامة غير المباشرة للأحاديث المنقولة عن النبي (ص) والأئمة (ع)، كما في الأخبار التي تقول: «العلماء ورثة الأنبياء»، «العلماء أمناء الرسل»، «مجاري الأمور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه»، «أولى الناس بالأنبياء أعلمهم بما جاءوا به»، «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله..» .. وغير ذلك من الأحاديث. مع أنها ليست ذات دلالة واضحة على الحكومة، وأغلبها مطعون بضعف السند. لكن أقربها معنى في الموضوع هي مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في القضاء وفض المنازعات، حيث جاء في طيها جواب الإمام الصادق بعد أن سُئل ماذا يصنع المتخاصمان؟ فقال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا.. فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً..». فهذه المقبولة هي أقرب من غيرها في الدلالة على موضوع الولاية، حتى قال الشيخ النائيني بأن موضوع الولاية كله يستفاد من هذه الرواية. وقد إستدل السيد اللنكرودي من نص الرواية «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» معتبراً أن الحكم أعم من القاضي، اذ الحاكم هو الذي يضرب بالسيف والسوط.

لكن يلاحظ أنه رغم ورود لفظة «الحاكم» في الرواية إلا أنها جاءت في سياق القضاء والخصومة وهي ترد في معنى القاضي؛ فلا ضرورة لفهمها بالعنوان العام. ومع هذا وذاك فالرواية تعد ضعيفة السند كما سبق أن توضح لنا. والأهم من ذلك كله هو أن هناك روايات كثيرة جداً أغلبها يدل بوضوح على منع التصدي للحكم في فترة الغيبة لإعتبارات التقية وضرورة الإنتظار قبل ظهور الحجة، كالرواية التي تقول: «كل راية تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله»، وإن كان الغالب فيها ضعف السند (ينظر حول ما سبق المصادر التالية: النراقي: عوائد الأيام، ص١٨٥ وما بعدها. والأنصاري، مرتضى: المكاسب، ص١٥٤. واللنكرودي، مرتضى المرتضوي الحسيني: رسالة الإجتهاد، ضمن رسائله الثلاث، ص٢٦ـ٢٨. والخوئي: الإجتهاد والتقليد، ص٣٧٩ـ٣٨٠ و٣٥٨ و١٤٣ـ١٤٤. والخميني، روح الله الموسوي: الحكومة الإسلامية، ص٥٦ وما بعدها. والحائري، كاظم: الكفاح المسلح في الإسلام، ص١١٠ وما بعدها).

مهما يكن فمن الناحية العقلية تظل الشورى مطلوبة لدى أهل الخبرة سواء في الموضوعات والشؤون العامة أو في الأحكام . واذا ما كان الشرع قد أكد عليها في المجال الأول فإنه لم ينه عنها في المجال الآخر ، هذا إذا فرضنا أنه لم يحث عليها في هذا المجال ، خاصة أن قضية الإجتهاد في الأحكام لم تطرح في عصر النص طالما كانت النصوص متوفرة والأحوال واضحة بخلاف العصور التي تلت ذلك العصر الذهبي .

الشورى ونظام المرجعية التخصصية

وبخصوص شورى الإجتهاد سواء في الأحكام أو الموضوعات سبق أن طرحنا فكرة نظام المرجعية التخصصية[٣٦] ، وذلك بأن تضم لجان مختلفة تستوعب جميع فروع الفقه ، بحيث تضم كل لجنة منها مجموعة من الفقهاء يتم إنتخابهم بين مدة وأُخرى ، وهم يمارسون عملهم تبعاً لمبدأ الشورى ، ليكون هناك ضمان على الصعيدين العلمي والعملي .

فطبيعة الشورى تضع المزيد من التثبّت والحصانة العلمية قبل إبداء الحكم النهائي ، وهي أيضاً تحجب العملية الإجتهادية من نوازع الذات والأهواء التي قد تستولي على نفس الفقيه الفرد وهو يمارس دوره في ملاحظة تزاحمات المصالح العامة في المجتمع . كما أنها مع النظام التخصصي سوف تتيح لأول مرة أن يكون التقليد تقليداً للمؤسسة ذاتها أو لجميع الفقهاء ، اذ الكل يشتركون في صياغة الفقه ، والكل يشاركون في عملية التقنين مشاركة فعالة مثمرة بعيداً عن النوازع الذاتية والمنافسة والإنشقاق التي يخلقها نظام المرجعية الفردي . فتصبح هناك رسالة عملية موحدة في الفقه قابلة للمراجعة والتجديد بين فترة وأُخرى تُحدد طبق ضوابط زمنية مناسبة .

ومن الطبيعي أن تكون جميع اللجان تحت إشراف لجنة مرجعية عليا منتخبة ومؤهلة بالقدرة العلمية وخبرة الواقع الإجتماعي والسياسي ؛ وظيفتها مراقبة أوضاع اللجان والعمل على حل مشاكلها الخاصة وإضفاء طابع المشروعية والمصداقية على أعمالها ، فضلاً عن الأعمال الأُخرى التي تخص نظام الحكم تبعاً لمبدأ الشورى .

وبهذه الطريقة المقترحة يمكن تذويب مشكلة وجوب تقليد الأعلم التي يقول بها مشهور الفقهاء . ذلك أنه حتى مع فرض صدق هذه المقولة فإنها تواجه مشكلتين كما سبق أن

(٣٦) أنظر مقالنا : خطوات على طريق المرجعية الرائدة ، نفس المعطيات السابقة .

عرفنا ، إحداهما تتحدد بضابط الأعلمية ، فهل هي الأعلمية من جهة الدقة أو الوساعة أو زيادة إبداء المهارة في إستخراج الفروع عن الكليات أو كثرة الإطلاع على معرفة آراء الفقهاء وإجماعاتهم وتعارضاتهم أو غيرها . .؟ أما الأخرى فهي واقعية تتعلق بتشخيص من هو أعلم وسط الفقهاء المجتهدين . فالمقياس الموضوع لمعرفة الأعلم من خلال الشياع وأهل الخبرة أو غير ذلك ؛ كلها معرضة للإختلاف الشديد ، الأمر الذي يدعو إلى التعددية في التقليد ، والصراع بين الأتباع أحياناً ، كما يشهد عليه الواقع ، مما يذكرنا بالصراعات الحادة التي مرّت على أتباع المذاهب الأربعة لنفس المشكلة من التعددية .

من هنا يمكن التخلص من المشكلتين معاً . ذلك أنه إذا كان مدار الكثير من الفقهاء هو أنهم يعتبرون قول الأعلم حجة دون غيره إنما يعود إلى كونه أقرب من جهة التوصل إلى حقيقة الحكم الشرعي ، خاصة أن التعليل لديهم بأمر إرتكازي طريقي لا تعبدي ، فعند الدوران والشك بين التعبدية والطريقية أخذوا بهذه الأخيرة ورجحوها على الأولى ، ناهيك عما إعتمدوا فيه على السيرة العقلائية في إثبات قبح الرجوع إلى غير الأعلم عند العلم بالخلاف كما سبق أن عرفنا . . فإذا كان مدار الفقهاء هكذا ، يصبح من الواضح أن القول بالتخصص هو أقوى مجالاً وأقرب إمكانية للكشف عن حقيقة الحكم الشرعي ، وأن السيرة العقلائية لا ترجح قول الفرد على قول الجماعة ما لم يكن لها قدرة على الإستدلال .

كذلك أنه إذا كان الشمول والدقة وغيرها هي من الموارد الهامة والمعتبرة في الأعلمية ، وهي في الغالب مشتتة بين الفقهاء ، فقد تجد بعض العلماء أكثر شمولاً وسعة في تناول الفقه ، وتجد آخر أكثر دقة وفهماً وإن كان ينقصه الشمول والسعة . . فإذا كان هذا ما يجري في الغالب بين الفقهاء ؛ فإن من المفترض في طريقة التخصص أن تسدد كلا الجانبين معاً ، فهي شاملة تحتضن كل ما يمكن أن يدخل في موارد الفقه ، كما أنها دقيقة باعتبار التخصص . وهي فوق كل ذلك حيث تعمل بمبدأ الشورى ؛ فإن لها مزية أقوى من جهة الأقربية إلى الكشف عن حقيقة الحكم .

وبذلك تكون المرجعية التخصصية غير عاملة بنظرية الأعلمية من الناحية الفردية ، لكنها من حيث المجموع إنما تعمل بذلك حسب الصورة التي قدمناها . وهي من جهة أُخرى تحل مشكلة التقابل بين وجود العالم والأعلم وفرز أحدهما عن الآخر بالتشخيص والتعيين ، إذ يصبح كلاهما موظفين معاً في نفس الدور من عملية التقنين لعلاقة الواقع بالفقه حسب مبدأ الشورى الإسلامي .

على ان فكرة التخصصية في الفقه الامامي قد طُرحت منذ زمن على يد المرحوم الشيخ

عبد الكريم اليزدي . وقد نقلها الشيخ المفكر مرتضى مطهري واستصوبها وابدى اهميتها[٣٧] . لكنه اضاف اليها مقترحاً آخر يتعلق بشورى الاجتهاد ، فيكون الحاصل عبارة عن مجلس فقهي يضم تخصصات متشعبة ؛ كل شعبة منها تعمل طبقاً لتبادل الرأي والشورى[٣٨] . وهو امر يتطابق مع ما عرضناه من اقتراح سابق[٣٩] .

---

(٣٧) ينقل الاستاذ مطهري ما كان يراه الشيخ اليزدي حول فكرة التخصصية بقوله : «ما من ضرورة تدعو ان يقلد الناس شخصاً واحداً في جميع المسائل ، بل الافضل ان يُقسّم الفقه الى اقسام تخصصية . اي ان مجموعة من العلماء بعد ان يتفقهوا في دورة فقهية عامة ، يعينون لانفسهم جانباً معيناً يختصون فيه ، ويقلدهم الناس في ذلك القسم التخصصي وحده . كأن يتخصص بعض بالعبادات ، وبعض آخر يتخصص بالمعاملات ، وآخرون في السياسات ، وبعض بالأحكام الفقهية ، كما هي الحال في الطب في الوقت الحاضر حيث تشعبت الاختصاصات ، فهذا اخصائي في القلب ، وذلك في العين ، وآخر في الاذن والأنف والحنجرة ، وغير ذلك . فلو حصل هذا لأمكن تحقيق اعمق ، كل في مجال اختصاصه . واظن ان هذا القول قد جاء في كتاب (الكلام يجر الكلام) تأليف السيد احمد الزنجاني سلمه الله . هذا اقتراح جيد جداً ، واضيف ان الحاجة الى تقسيم العمل في الفقه ، وضرورة ايجاد فروع تخصصية في الفقه ، قد ظهرت منذ اكثر من مائة سنة حتى الان . وعلى الفقهاء ، في هذه الظروف الحياتية السائدة ، إما ان يقفوا بوجه تكامل الفقه وتطويره ، وإما ان يسلموا بضرورة تنفيذ هذا الاقتراح» مطهري ، مرتضى : الاجتهاد في الاسلام ، ص٣٢ــ٣٣ .

(٣٨) يقول مطهري بهذا الصدد : «ثمة اقتراح آخر اقدمه هنا ، واعتقد ان من الخير ان يقال ، وهو انه بعد ان ظهرت الفروع التخصصية في جميع علوم الدنيا ، فكانت سبباً في تقدم العلوم تقدماً محيراً للعقول ، ظهر امر آخر الى حيز الوجود كان ايضاً عاملاً مهماً من عوامل التقدم والتطور ، ألا وهو التعاون الفكري بين العلماء من الطراز الاول والمنظرين في كل فرع . في عالم اليوم لم يعد لفكر الفرد وللتفكير الفردي قيمة تذكر ، والعمل الفردي لا يوصل الى نتيجة . ان علماء كل فرع من فروع العلم مشغولون دائماً بتبادل النظر بعضهم مع بعض ، يضعون حاصل فكرهم وعصارة عقولهم تحت تصرف العلماء الاخرين . بل ان علماء قارة ما يتبادلون معلوماتهم مع علماء قارة اخرى ويتعاونون معهم . فيكون من اثر هذا التعاون وتبادل المعلومات والتعرف على وجهات النظر الاخرين انه اذا كانت هناك نظرية نافعة وصحيحة ، أمكن نشرها بسرعة اكثر لتأخذ مكانها ، واذا كانت النظرية باطلة ، أمكن نشر بطلانها سريعاً واطراحها بعيداً ، دون ان يضطر طلاب العلم الى التمسك بها حتى يتبين لهم بطلانها بعد سنين . انه لما يؤسف له اننا لا نرى بيننا أي تقسيم للعلم والتخصص ، ولا أي تعاون وتبادل نظر . ومن البديهي اننا بهذا الموضع لا يمكن ان نتوقع تقدماً وحلاً للمشاكل . . . فلو أُنشئ مجمع علمي للفقهاء ، وتحقق مبدأ تبادل النظر ؛ فان ذلك فضلاً عن انه يؤدي الى تكامل الفقه وتطوره ، فانه يزيل كثيراً من الاختلاف في الفتاوى . ليس هناك طريق آخر ، لأننا اذا كنا ندعي ان فقهنا من العلوم الحقة في العالم ، فلا بد لنا من اتباع الاساليب التي تتبع في سائر العلوم الاخرى ، واذا لم نفعل ذلك فمعنى ذلك ان الفقه خارج عن صف العلوم» (المصدر ، ص٣٥ــ٣٧) .

(٣٩) علماً بأني كنت أدعو الى هذه الفكرة منذ اواسط الثمانينات ، وكتبت عنها سنة (١٩٩١م) ، ولم تتح لي فرصة نشر ما كتبت الا في عام (١٩٩٣م) ، وذلك كمقالة في مجلة الفكر الجديد ، ولم اطلع على ما طرحه المرحوم مطهري الا بعد الطباعة الاولى لكتابي هذا . وربما لم يكن كتابه مترجماً حينها ، والنسخة التي اعتمدتها لم يكتب فيها سنة الطبع ولا اسم المترجم .

القسم الثالث
النظر

الفصل السادس

الفقه وطريقة النظر

ما هي طريقة النظر؟

يعد «النظر» من الإصطلاحات الشائعة الإستعمال عند المتكلمين ، وهو يكسب أهمية خاصة لدى أهل الإعتزال ، حتى أن القاضي عبد الجبار الهمداني خصص له كتاباً مستقلاً ضمن موسوعته الكلامية (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ، وعرفه بأنه عبارة عن التفكير في الأدلة على إختلافها[1] . كما أن هذا اللفظ إستخدمه بعض الأصوليين والفقهاء ، وهم يعنون به التفكير في الأدلة الفقهية لمن له حصيلة من العلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد[2] .

أما بحسب ما نراه من وجود مرتبة وسطى بين الإجتهاد وبين التقليد ؛ فقد آثرنا أن نطلق عليها نفس ذلك الإصطلاح ؛ من حيث أنه عبارة عن تفكير المكلف في الأدلة . وهو بهذا المعنى لا يختلف عما أراد به المتكلمون والفقهاء ، وإن كان يشترط فيه جنبة أُخرى مضافة ، وهي الترجيح بين الأدلة والأخذ بأقواها .

هكذا نقصد بطريقة النظر هو أنها عبارة عن نظر المكلف في أدلة المجتهدين ومن ثم ترجيح بعضها على البعض الآخر ، أو الإقتناع به وعدمه حسبما يمليه عليه الوجدان والإطمئنان . وبذلك تكون هذه الطريقة مختلفة عن كل من طرق الإجتهاد والتقليد والإتباع .

فمعنى الإجتهاد في الأساس عبارة عن النظر في النص وإستنباط الحكم الشرعي منه مباشرة وغير مباشرة كما في القياس من حيث أنه يعتمد على النص كأصل ، وهو بذلك غير موجّه للنظر في أدلة المجتهدين إلا بالعرض ليفاد منها التنبيه على عملية الإستنباط التي تشكل العمود الفقري وحجر الزاوية من عملية الإجتهاد ، بخلاف ما هو الحال في طريقة النظر من حيث أنها متوجهة بالذات إلى الترجيح والإقتناع في أدلة المجتهدين وليس من مهمتها القيام

(١) الهمداني ، القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج١٢ (كتاب النظر والمعارف) ، ص٤ .
(٢) انظر مثلاً : الإعتصام للشاطبي ، ج٣ ، ص٢٥٢ــ٢٥٤ .

بعملية الإستنباط . رغم أن التداخل يمكن أن يحصل بينهما فيكون المجتهد في حقيقته ناظراً حين يكتفي بممارسة عملية الترجيح لبعض الأدلة المطروحة على البعض الآخر ، بحيث لو لا هذه الأدلة ما كان بإمكانه أن يتوصل إلى المطلوب ، مما يعني أنه عاجز عن أن يستنبط الحكم الشرعي من مصادره وأصوله المباشرة . كذلك يمكن للناظر أن يكون أحياناً مجتهداً وذلك فيما لو أن ترجيحه لبعض الأدلة لم يكن مجرد ترجيح ، بل كان بإمكانه أن يستدل على المطلوب حتى مع عدم علمه بما هو مطروح من الأدلة الإجتهادية .

أما معنى التقليد فهو إتباع ما يفضي إليه قول المجتهد دون فحص دليله . وهو بهذا يختلف عن النظر الذي يشترط فيه فحص الدليل والنظر فيه . كذلك فإن معنى الإتباع هو الأخذ بالنص أو السيرة عند الوضوح من غير إجتهاد ، مما يعني أنه يختلف عن النظر ، حيث أن هذا الأخير معلق على وجود الإجتهاد الذي لا يكون إلا مع عدم الوضوح أو الصراحة في النص . لذلك أن الإتباع مقدم على الإجتهاد ، فعند إمكان الإتباع يحرم الإجتهاد ، وعند عدمه يجب هذا الأخير .

الإتجاه السني وطريقة النظر

لاحظنا في الإتجاه السني تبعاً لتقسيم طبقات الفقهاء أن هناك أطرافاً لا تعد من المقلدين ولا من المجتهدين ، خاصة فيما أطلق عليهم بالمرجحين . لذلك فقد نُقل عن المتأخرين بأن طريقتهم تختلف عن المتقدمين في أخذ الأحكام ، إذ كان المتقدمون أول ما ينظرون في الكتاب والسنة ليجدوا ضالتهم في تحديد الحكم الشرعي ، في حين أن المتأخرين أول ما ينظرون في أقوال المجتهدين فإن وجدوا بينهم إختلافاً عولوا على أقرب الأقوال وأرجحها[٣] .

لكن من الواضح أن المعني فيها هنا هم الفقهاء وليس العوام ، ذلك أن هناك الكثير من الفقهاء من عوّل على التقليد رغم قدرته على التمييز والترجيح على ما سنرى . بل نجد الفقهاء يختلفون في وظيفة العالم غير المجتهد . فبعضهم يرى ان من الواجب عليه التقليد ، في حين يرى بعض آخر انه لا يجب عليه ذلك ، حيث له صلاحية أخذ الحكم من الدليل وان لم يكن مجتهداً[٤] ، أي انه يمارس طريقة النظر في الادلة المطروحة .

ويلاحظ أن أصحاب المذاهب الأربعة كانوا أنفسهم يدعون إلى ما يناسب تلك الطريقة وينهون عن التقليد على ما سبق أن عرفنا . إذ جاء عن أبي حنيفة قوله : «علمنا هذا رأي لنا وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بأحسن منه فهو الصواب ، ولا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه»[٥] . وكان مالك يقول : «إنما أنا بشر أُخطىء وأُصيب ، فإنظروا في رأيي فإن وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، ومالم يوافقهما فاتركوه»[٦] ، وقوله : ليس كل ما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يُتبع عليه ، لقوله عز وجل : ﴿الذين يستمعون القول

(٣) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٤٦ .

(٤) مواهب الجليل ص٣٠ .

(٥) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص ٢٠١ و ٢١١ . والاحكام لابن حزم ، ج٢ ، ص١٢٥ . وابو حنيفة ، ص٦١ .

(٦) الإحكام لإبن حزم ، مطبعة السعادة ، ج٦ ، ص٥٦ و١٢٣ و١٤٩ـ١٥٠ . والموافقات ، ج٤ ، ص٢٨٩ .

فيتبعون أحسنه﴾(٧) . وكان الشافعي يقول : «لا تقلدوني في كل ما أقول ، وإنظروا في ذلك فإنه دين»(٨) . وقد عرف عن داود انه منع المكلف من التقليد مطلقاً ، اذ يرى ان على الجميع الاجتهاد ، فمن لم يستطع منهم يسأل غيره ؛ على ان لا يقبل قوله من غير تقديم الدليل عليه من الكتاب أو السنة أو الاجماع ، والا فعليه ان يسأل غيره من العلماء(٩) ، وربما الى هذا المعنى ذهب ابن حنبل الذي منع التقليد على الناس كما علمنا .

وبحسب الظاهر أن أقوال أئمة المذاهب التي نقلناها أو على الأقل بعضها ؛ دالة على أن المخاطب عندهم عموم المكلفين من دون تمييز بين العالم المختص وغيره . فكأن هذه الأقوال تريد أن تربي الناس على النظر في أدلة المجتهدين ولا تتقبل منهم التقليد .

(٧) القول السديد ، ص٢١ .

(٨) أعلام الموقعين ، ج٢ ، ص٢٠٠ . وحجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٥ .

(٩) تاريخ المذاهب الاسلامية ، ص٥٤٨ . .

ذكر ولي الله الدهلوي في كتابه (ازالة الخفاء) بأنه «حتى انقراض الدولة الاموية لم يكن احد يدعو نفسه حنفياً او شافعياً ، وانما كانوا يستنبطون المسائل بالادلة الشرعية على طريقة ائمتهم واساتذتهم . ولما كان زمان الدولة العباسية اتخذ كل واحد من المسلمين نسبة معينة له . وبلغ من شدة تقليدهم انهم لم يكونوا يحكمون في امر بحجج القرآن والسنة ما لم يجدوا فيه نصاً من نصوص أكابر مذهبهم ، وبذلك رسخت فيهم واستحكمت بينهم الاختلافات التي نشأت عن الاختلاف في تأويل القرآن والسنة بين علماء السلف . ثم لما انقضت الدولة العربية وقام مقامها الحكم التركي وانتشر الناس في شتى الممالك ، اتخذ كلهم ما كان يذكره من تعاليم مذهبه الفقهي اصلاً ومرجعاً ، فاصبح ما كان قبل ذلك في حكم المذهب المستنبط سنة مستقرة . وبقي مدار عملهم الان على ان يخرّجوا من المخرج ويفرّعوا من المفرع !»(١٠) .

إن أهم ما ترتب على عملية سد باب الاجتهاد وحصر العمل بالمذاهب الاربعة هو إلزام الناس ومنهم العلماء بعدم ممارسة النظر والترجيح خارج نطاق تلك المذاهب المعترف بها . بل طال الامر بمنع الناس من النظر والترجيح خارج حدود المذهب المتبع .

١ ـ الالزام في اطار المذاهب الاربعة

فمن حيث الالزام الاول منع دعاة التقليد الناس من الركون الى النصوص وعمل الصحابة وغيرهم من التابعين والفقهاء ممن هم خارج دائرة المذاهب الاربعة ، حتى قال

(١٠) موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ، ص٩٦ـ٩٧ .

بعضهم : «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الاربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية ، فالخارج عن المذاهب الاربعة ضال مضل ، وربما أدّاه ذلك الى الكفر ، فان الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من اصول الكفر»[١١] .

وقد تمسك نهاة النظر ودعاة الحصر والتقليد في المذاهب الاربعة ببعض المبررات نجملها بالشبهتين التاليتين :

١ ــ من ذلك ما ذكره إمام الحرمين الجويني من ان الائمة الاربعة قد سبروا ونظروا وبوبوا ، في حين ان الصحابة لم «يعتنوا بتهذيب المسائل والاجتهاد وايضاح طرق النظر بخلاف من بعدهم» . وكذا ذكر الشيخ تقي الدين بن الصلاح من ان التقليد يتعين لهذه الائمة الاربعة دون غيرهم ، وذلك «لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها ، فاذا اطلقوا حكماً في موضع وجد مكملاً في موضع آخر ، وأما غيرهم فتنقل عنه الفتاوى مجردة ، فلعل لها مكملاً او مقيداً او مخصصاً لو انضبط كلام قائله لظهر فيصير في تقليده على غير ثقة بخلاف هؤلاء الاربعة»[١٢] .

ويمكن الجواب على هذه الشبهة من وجهين ، أحدهما ان المذاهب المنضبطة والمدونة ليست محصورة في الاربعة المذكورة . أما الثاني فهو ان الشبهة اذا كانت تصدق على العامي القاصر من حيث انه لا يصح له الالتزام بفتوى معينة لا يعلم سياقها وملابساتها الخاصة ؛ فان الامر مع الناظر شيء يختلف ، اذ قد لا يقنع بالدليل المقدم من قبل تلك المذاهب ، وقد يرى أن ما ورد عن الصحابة او عن النص هو اقرب الى الاطمئنان في الحكم الشرعي . فكيف الحال اذا ما كان من الفقهاء المتمرسين وان لم يبلغ درجة ما كان عليه الائمة الاربعة؟ !

٢ ــ ان ممارسة النظر وترجيح الفتوى على ما قدّمه الائمة الاربعة سواء تمت من خلال النظر في النص او فتاوى الصحابة او غيرهم ؛ انما تفضي الى الوقوع في الفتن ، وكما صوّرها البعض بأنها تفتح «لسان الطعن والتشنيع في الائمة الكبار ، خصوصاً في أعظم الائمة ابي حنيفة وغيره ، ويقول يكفي كتاب الله وسنة رسوله (ص) ، ولا يفهم ان تقليد هذا المذهب عين تقليد النصوص ، قال تعالى : فاسئلوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . .»[١٣] . لذا ذُكر بأنه اذا كان هناك حديث يخالف ما ذهب اليه ابو حنيفة هل يجوز ان يقال انه لم يبلغه؟ فأجيب عن ذلك وقالوا : لا ، لانه وجده غير صحيح او مؤولاً . واشتهر على هذا القول : كل

(١١) هداية الموفقين ، ص٦٥ .
(١٢) مواهب الجليل ، ص٣٠ .
(١٣) الحبل المتين ، ص٦ .

آية او خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ او التأويل او الترجيح(١٤) .
وعليه فقد ردّ البعض دعوى طريقة الوهابية القائلة من انه في بعض المسائل اذا صح هناك نص جلي من كتاب او سنة غير منسوخ ولا مخصوص ولا معارض بأقوى منه فانه يعول عليه ولا يعول على مخالفه كان من كان . وقد اعتبر البعض هذه الطريقة مدعاة للطعن في الائمة الكبار وتجهيلهم ، وهي تفتح باب اللامذهبية لدى العوام وتجرؤهم على الائمة الاعلام(١٥) .
لكن من الواضح اننا هنا أمام اعتبارات تجعل من الائمة الاربعة في رتبة تخرج عن حدود الاجتهاد وتضعهم في موضع العصمة والنص ، أو أعلى منه درجة . أما ما قيل بخصوص شبهة الطعن فيكفي الرد على ذلك بأن تخطئتهم لا يعني الطعن فيهم ، خاصة كونهم محمولين على محمل العدالة والايمان والتدين .

٢ـ الالزام في اطار المذهب الواحد

أما فيما يتعلق بالالزام الثاني الخاص بالنهي عن النظر خارج حدود المذهب الواحد من المذاهب الاربعة ؛ فان له هو الآخر بعض المبررات نجملها بالشبهتين كالآتي :
١ ـ انه لما كان على الناس الانضمام تحت راية كل من المذاهب الاربعة باعتبارها مدونة ومنضبطة ، وحيث انه لا يجوز اتباع المسلم للمذهب المختار ما لم يعتقد انه على حق ، لذا فقد كان عليه الوفاء بموجب اعتقاده هذا(١٦) .
وهذا يعني انه لا مجال للنظر ، مع ان اتباع المسلم لأحد المذاهب لا يعني بالضرورة كونه صحيحاً من كل الوجوه . فقد يلتزم به باعتباره أصح من غيره على الاغلب لا انه صحيح في كافة الموارد . كما قد لا يلتزم الناظر بأي من المذاهب الاربعة ، وانما يكفيه من ذلك ممارسة النظر بترجيح الادلة المقدمة بعضها على البعض الآخر دون الوقوف عند حد مذهب معين .
٢ ـ ان على المكلّف ان يجتهد في اختيار مذهب محدد على التعيين من بين المذاهب الاربعة من غير ممارسة التحول والتخيّر بينها ، وذلك كي لا يفضي الامر الى التمسك برخص المذاهب ومن ثم انحلال التكليف . فلو جاز للمكلف اتباع أي مذهب شاء لأدى به الامر الى التقاط ما يسعه من رخص المذاهب بحسب الهوى ، فيتخير على الدوام ما هو حلال إن عارضه واجب او حرام ، ويعلم ما في الامر من الانحلال واسقاط التكليف في كل مسألة مختلف حولها(١٧) .

(١٤) العقود الدرية لابن عابدين ، ص٣٣٣ .
(١٥) هداية الموفقين ، ص٦٧ـ٦٨ .
(١٦) صفة الفتوى ، ص ٧١ .
(١٧) صفة الفتوى ، ص٧٢ .

حتى قال بعضهم :

فاشرب ولُط وازني وقامر واحتجج   في كل مسألة بقول إمام

ويقصد بذلك شرب النبيذ ، وعدم الحد في اللواط كما هو رأي ابي حنيفة ، والوطء في الدبر على ما يعزى الى مالك ، ولعب الشطرنج بحسب رأي الشافعي(١٨) .

ومع انه قد يقال بأن ما ذكر من انحلال في التكليف باتباع الرخص هو من جانب لا ضير فيه ، اذ من المعلوم ان ابن عباس كان ممن يوصف بهذا الوصف ، ولم يستهجن منه الفقهاء ذلك . ومن جانب آخر ان أُدعي بترتب الانحلال في التكليف ومن ثم سقوطه عند إتباع رخص المذاهب لا يعد انحلالاً الا في القضايا الفرعية المختلف حولها ، والتي هي من حيث الاصل غير محققة في أصالتها الشرعية ، فالانحلال وسقوط التكليف انما يتم فيما لو علم عن القضية الفقهية المنحل عنها هي قضية شرعية على وجه القطع . أما ما صُوّر في البيت الشعري الآنف الذكر فهو مبالغ فيه ، والا لكان طعناً في الائمة ذاتهم قبل الطعن في المقلدين لهم على نحو التخيير .

وأغرب ما في الأمر هو ما تقرر من نهي عام ومطلق عن التخيير والانتقاء لكل من لم يبلغ درجة الاجتهاد ، حتى من «الفقهاء وأرباب سائر العلوم»(١٩) . الامر الذي يمنع النظر حتى لدى المتمرسين ممن لهم قابلية الترجيح في الادلة والآراء . وإن كان الشاطبي يستثني في التخيير من غير المجتهدين كل من تقيّد بالترجيح حسب الدليل ، حيث انه يصبح متبعاً لذات الدليل لا الهوى ، وبالتالي فانه بالنظر والترجيح لا يعوْد الامر مسقطاً للتكليف عنده .

(١٨) رسالة المصلحة للطوفي ، نفس المعطيات السابقة ، ص١٣٥ .

(١٩) صفة الفتوى ، ص٧٢ .

الاتجاهات المطالبة بالنظر

على أن هناك عدداً من الفقهاء وقفوا بوجه نزعة الجمود والتقليد وهاجموا ما تمسك به المقلدون من الفقهاء الذين لهم قدرة على النظر والترجيح . فهذا الشيخ عز الدين بن عبد السلام هو ممن شنّ هجوماً على المقلدين فقال : «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً وهو مع ذلك يقلّده فيه ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم جموداً على تقليد إمامه ، بل يتخيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده» . وقال أيضاً : «لم يزل الناس يسألون من إتفق من العلماء من غير تقييد لمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلّدين ، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلّداً له فيما قال كأنه نبي أُرسل ، وهذا نأيٌ عن الحق وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أُولي الألباب»[٢٠] .

كما صرح الإمام أبو شامة بأنه «ينبغي لمن إشتغل بالفقه أن لا يقتصر على مذهب إمام ، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة ، وذلك سهل عليه إذا كان أتقن معظم العلوم المتقدمة ، وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة ، فإنها مضيعة للزمن ولصفوه مكدرة»[٢١] .

كما أن الشاطبي على الرغم من أنه يجيز التقليد على العامي إلا أنه يرى وجود صنف آخر ليس من المقلدين ولا من المجتهدين . فالمجتهد يعمل بحسب علمه وإجتهاده ، والمقلد الصرف يحتاج إلى قائد يقوده إلى تحصيل العلم كي يصح تقليده ، أما الصنف الثالث فهو لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، لكنه يفهم الدليل وموقعه ويصلح فهمه للترجيح بالمرجحات المعتبرة في

(٢٠) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٥ .

(٢١) حجة الله البالغة ، ج١ ، ص١٥٥ .

تحقيق المناط ونحوه . ومع ذلك فإن الشاطبي يُبدي ترددأ في قيمة ترجيح هذا الصنف ونظره ، فهو يقول : إنه لا يخلو إما أن يُعتبر ترجيحه ونظره أم لا؟ فإن إعتبرناه ؛ صار مثل المجتهد في ذلك الوجه ، من حيث أنه تابع للعلم متوجه شطره ، أما لو لم نعتبره فلا بد من رجوعه إلى درجة العامي ، وحيث أن العامي يتبع المجتهد من جهة توجهه إلى صوب العلم الحاكم فكذلك الحال يصبح مع من ينزل منزلته . ومع ذلك فالشاطبي يعود فيرى أن من الواجب على هذا الصنف الوسيط أن لا يتبع المجتهد إلا من جهة ما هو عالم بالعلم المحتاج إليه ، ومن حيث هو طريق إلى إستفادة ذلك العلم ، فلو علم أو غلب على الظن أنه مخطئ فيما يُلقي فالواجب عليه أن يتوقف ولا يصر على الإتباع إلا بعد التبيين ، حيث ليس كل ما يلقيه العالم يكون حقاً على الإطلاق وذلك لإمكان الزلل والخطأ وغلبة الظن في بعض الأمور . بل أكثر من ذلك يصرح الشاطبي فيقول : إنه «إذا كان هذا المتبع ناظراً في العلم ومتبصراً فيما يُلقى إليه كأهل العلم في زماننا ؛ فإن توصله إلى الحق سهل ، لأن المنقولات في الكتب إما تحت حفظه وإما معدّة لأن يحققها بالمطالعة أو المذاكرة»[٢٢] .

كما ذكر صاحب (مشارق أنوار العقول) من انه اذا اجتهد المجتهد في حادثة فرأى الأعدلية لأحد الاقوال الموجودة فيها وجب عليه الأخذ بذلك القول الاعدل وحرم عليه الأخذ بالقول المرجوح في نظره ، معتبراً ذلك على خلاف جماعة ذكر منهم أحمد بن حنبل وسفيان وابن راهويه حيث جوزوا تقليد العالم مطلقاً ، وكذا أهل العراق حيث جوزوا تقليد المجتهد لغيره[٢٣] .

وعلى هذه الشاكلة ذهب العديد من المحدثين والمعاصرين[٢٤] .

* * *

(٢٢) الإعتصام ، ج٣ ، ص٢٥٢ـ٢٥٤ .

(٢٣) مشارق انوار العقول ، ص٧٦ .

(٢٤) مثلاً يقول القرضاوي : «ولهذا حررت نفسي من ربقة التمذهب والتقليد ، فانه أمر مستحدث لم يعرفه سلف الامة ، وقد نهى الائمة انفسهم عن تقليدهم ، ومن قلد فقيهاً في كل مسألة - وإن ظهر ضعف دليلها أو خطؤه - فكأنما اتخذه شارعاً ، وفي التقليد ابطال للعقل ومنفعته ، كما قال ابن الجوزي : (لأنه خُلق للتدبر والتأمل ، وقبيح بمن أُعطي شمعة يستضيء بها ان يطفئها ويمشي في الظلمة) . وقال غيره : لا يقلد إلا عصبي او غبي» (فقه الزكاة ، ج١ ، ص٢١) . كما يقول الشيخ علي الطنطاوي : «الحق انه على المسلم ان يتفقه اولاً في مذهب معين ، فيعرف أحكام دينه ، ثم ينظر في دليلها ، ويحاول ان يتعلم ما يعين على معرفة طرق الاستدلال وقوة الدليل ، ثم ينظر ، فان رأي دليلاً ثابتاً اقوى من دليل مذهبه اخذ به ، وقد بين ابن عابدن في اول الحاشية ان الحنفي المقلد الذي يجد حديثاً صحيحاً على خلاف مذهبه ، عليه ان يأخذ به ، لا سيما في العبادات ، وليس يخرج في ذلك عن كونه حنفياً ؛ والله قد اوجب على المسلم اتباع الكتاب والسنة ، ولم يلزمه بمذهب من المذاهب الاربعة ولا غيرها ، وما التقليد الا رخصة للعاجز عن الاخذ من الكتاب والسنة» (عن : الغزالي ، محمد : مشكلات في طريق الحياة الاسلامية ، ص١٤٤ـ١٤٥) .

على انه اذا كان ما سبق يشكل دعوة لممارسة النظر كخاصة من خواص العلماء المتمرسين من الفقهاء غير المجتهدين ؛ فان هناك في القبال اتجاهات تطالب الناس صراحة بممارسة النظر في اقوال المجتهدين وادلتهم . ومن ذلك جمع من معتزلة بغداد ، اذ قالوا أن العامي لا يجوز له أن يقلّد أو يأخذ بقول أحد إلا أن يبيّن له حجته[٢٥] . كما نقل أبو الحسن الأشعري رأي «بعض أهل القياس» بما يدعو إلى هذا المسلك ، حيث قال : «ليس للمستفتي أن يقلّد وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعلة حتى يستدل بالدليل ويتضح له الحق»[٢٦] .

وهذه الطريقة تلقى تأييداً من قبل الإتجاهات التي نهت عن التقليد كما هو رأي إبن حزم وإبن تيمية وإبن القيم الجوزية والشوكاني وغيرهم ، وإن كان الظاهر هو أن هؤلاء لم يدققوا في مفهوم ما دعوا الناس إليه . فبعض هؤلاء ناشد الناس بالإكتفاء فيما تطمئن إليه قلوبهم وعدم التعويل على كل ما لا تطمئن إليه ، بإعتبارهم ليسوا من أهل الإختصاص . وبعض آخر طالبهم بقدر ما من الإجتهاد ، وثالث دعاهم إلى الإتباع في قبال ما يفتيه الفقيه إن كان يجده مخالفاً للنص أو الكتاب والسنة .

فابن تيمية يعتبر ان من كان متبعاً لإمام فخالفه في بعض المسائل لقوة الدليل فقد احسن ولم ينكر عليه ، معتبراً ذلك مما أوجبه العلمّاء ، وقد نص عليه احمد بن حنبل[٢٧] . والظاهر ان العدول الذي تحدث عنه ابن تيمية انما يتعلق بفئة الفقهاء المختصين لا العوام من الناس .

لكن بخصوص فئة عوام الناس فان ابن تيمية يذكر بأن من العلماء من يقول ان على المستفتي ان يقلد الاعلم الاورع ممن يمكنه استفتاؤه . ومن هم من يقول : بل يخير بين المفتين ، واذا كان له نوع تمييز فقد قيل : يتبع اي القولين ارجح عنده بحسب تمييزه ، فان هذا أولى من التخيير المطلق[٢٨] .

كذلك انه صرح بأن المسائل الاجتهادية من أخذ منها بقول بعض العلماء ؛ لم يُنكر عليه ولم يُهجر ، ومن عمل بأحد القولين ؛ لم يُنكر عليه ولم يُهجر ، واذا كان في المسألة قولان ؛ فان كان يظهر للانسان رجحان أحد القولين أخذ به ، والا قلد بعض العلماء الذين يُعتمد عليهم في بيان الراجح من القولين . واذا افتاه من يجوز له استفتاؤه ؛ جاز له ان يعمل بفتواه

(٢٥) الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥١ .

(٢٦) مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، ص٤٨٠ .

(٢٧) المختارات الجلية من المسائل الفقهية ، ص١٧٤ـ١٧٥ .

(٢٨) مجموع فتاوى ابن تمية ، ج ٣٣ ، ص١٦٨ (كتاب الطلاق) .

حتى لو كان ذلك القول لا يوافق الامام الذي ينسب اليه ، وليس عليه ان يلتزم قول امام بعينة في جميع ايمانه[٢٩] .

ومن جهته إعتبر الشوكاني (المتوفي سنة ١٢٥٥هـ) أن هناك صنفاً من الناس يتوسط بين المجتهد والمقلّد ؛ له القدرة على الفهم والتمييز . لذلك فقد رد على الفقهاء الذين أجازوا التقليد ، وقال بصدد ذلك : «وأما ما ذكروه من إستبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغاً للتقليد فليس الأمر كما ذكروه ، فها هنا واسطة بين الإجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لا عن رأيه البحت وإجتهاده المحض ، وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم»[٣٠] .

وحديثاً ذُكر أن هناك صنفاً من الناس يتوسط بين المقلّد والمجتهد وهو المطلق عليه «بالمتبع» ، حيث يستعين بعالم مجتهد بعد أن يفقه دليله ويسأله عن حجته ويقنع بها ، أو يرجح من أقوال العلماء مما يراه أقرب لنفسه ، وهذا هو موقف السلفيين في مسألة أخذ الأحكام الشرعية[٣١] . وقد سبق لإبن القيم الجوزية أن إعتبر العامي المتبع هو ذلك الذي يعرض فتوى الفقيه على نفسه فإن إطمأن بها أخذها وإلا فإنه يسأل غيره من الفقهاء حتى يجد في نفسه الإطمئنان طبقاً للحديث النبوي القائل : «إستفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٣٢] ، لكنه إن لم يجد الإطمئنان فإنه غير مكلّف بأخذ الفتوى من هؤلاء بإعتبار أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها[٣٣] .

مهما يكن فقد سبق أن ميزنا بين الطرق الأربع لتحصيل الحكم الشرعي (الإتباع والإجتهاد والنظر والتقليد) ، وعرفنا أن الإتباع لا يكون إلا من حيث هناك وضوح في النص أو الشرع بالنسبة للمتبع ، بخلاف الحال مع الإجتهاد . أما النظر ففيه مسحة إجتهادية لأنه يعني التعويل على ترجيح رأي في قبال رأي آخر . وفي الغالب أن العامي لا يسعه إتخاذ طريقة الإتباع ،

---

(٢٩) الفواكه العديدة ، ص١٤٣ .

(٣٠) إرشاد الفحول ، ص٢٦٨ .

(٣١) عباسي ، عيد : الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى ، ضمن ندوة إتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر ، ص٢١٤ـ٢١٥ .

(٣٢) ورد شبيه بهذا الحديث عن النبي (ص) ، وهو أنه قال : «إستفت قلبك وإستفت نفسك ، البرّ ما إطمأنت إليه النفس وإطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الإعتصام ، ج٢ ، ص٣٤٢ـ٣٤٣) . كما ورد ما يماثل هذا الحديث في المصادر الشيعية عن الإمام الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عن النبي قوله : « . . البرّ ما إطمأنت إليه النفس ، والبرّ ما إطمأن به الصدر ، والإثم ما تردد في الصدر وجال في القلب وإن أفتاك الناس وأفتوك» (الوسائل ، ج١٨ ، أبواب صفات القاضي ، باب ١١ ، حديث ٣٤ ، ص١٢١) .

(٣٣) أعلام الموقعين ، ج٤ ، ص٢٥٤ . انظر ايضاً : صفة الفتوى ، ص٥٦ .

وذلك بإعتبار أن أغلب الأحكام الشرعية ليس فيها الوضوح الكافي لغياب قرائن العلم بالإبتعاد عن عصر النص ، كذلك لا يسعه الإجتهاد لأنه ليس من أهل الخبرة الممعنة والإختصاص ؛ لذا فليس بمقدوره إلا العمل بطريقة النظر بإتباع إسلوب الإقتناع وترجيح بعض الآراء على البعض الآخر ، هذا إن كان في درجة فوق درجة العامي الذي ليس له القابلية على التمييز والترجيح ، وبالتالي ليس أمامه إلا التقليد .

الإتجاه الشيعي وطريقة النظر

أما في الإتجاه الشيعي فالملاحظ أن المجتهدين أنفسهم يمارسون أحياناً طريقة الترجيح بين الآراء الفقهية ، مما يعني أنهم يزاولون عملية النظر من دون تمييز لها عن طريقة الإجتهاد . فالفقيه يعرض الآراء المتعلقة في المسألة ؛ فإما أن يُبدي قناعته الكلية ببعض هذه الآراء ، أو أنه يرجح بعضها على البعض الآخر ، أو يكون له رأي جديد فيها . وهو حينما يرجح بعض الآراء على البعض الآخر بلحاظ الأدلة المقدمة إنما يزاول طريقة النظر متضمنة ضمن مفهوم الإجتهاد . ومن ذلك ما يوصي به المحقق الحلي بقوله : «اكثرْ من التطلع على الاقوال لتظفر بمزايا الاحتمال ، واستنفض البحث عن مستند المسائل لتكونَ على بصيرة فيما تتخيره»[٣٤] .

لكن مبدئياً إن الإتجاه الشيعي لا يضع مرتبة خاصة لطريقة النظر أو الترجيح . فهو يقسم أعمال المكلفين إلى ثلاثة أقسام هي الإجتهاد والتقليد والإحتياط . فكما يذكر السيد الخوئي أن العقل مستقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ عن الذمة ، من حيث إدراكه لدفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب ، ودفع الضرر أو تحصيل العلم بالفراغ عن الذمة لا يتحقق إلا عبر أحد تلك الأقسام الثلاثة[٣٥] .

على أنه إذا كان الإجتهاد والتقليد والإحتياط بعضها يقع في عرض البعض الآخر من حيث العمل والوظيفة ، إذ لا بد للمكلف أن يأتي بواحد منها ؛ فإن الأمر من حيث المرتبة ليس كذلك ، إذ إن مشروعية التقليد لا تكون إلا بالإجتهاد ، وإن المقلد لا يصح له أن يقلّد ما لم يجتهد بذلك ، وإلا تسلسل الأمر أو دار . كذلك الحال مع الإحتياط ، فهو لا يصح ما لم يقم على الإجتهاد . لهذا يُذكر أنه لا يجوز للمقلد الإحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده ، وإن كان يجوز له ذلك بعده . وعليه فقد إشتهر لدى علماء الإمامية «أن عبادة تارك

(٣٤) عن : مقدمة محمد تقي القمي للمختصر النافع للحلي ، ص ي .
(٣٥) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص ٢١ .

طريقي الإجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع ، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن إجتهاد أو تقليد»[٣٦] .

هكذا يصبح المحور الأساس الذي يدور عليه التكليف في النظر الشيعي هو الإجتهاد . فهو يُعد الأصل الوحيد الذي يتصدى «لتحصيل القطع بالحجة على العمل ، لأن به يقطع بعدم العقاب على مخالفة الواقع»[٣٧] . ومع ذلك إن الإتجاه الشيعي لا يلغي بعض الأقسام العملية للمكلف والتي لا ترجع إلى الصور الثلاث المذكورة . فهو لا ينكر أثر وجود العلم الوجداني عند العامي وغيره ، وهو العلم بمطابقة عمل المكلف لواقع الحكم الإلهي ، كما يحصل في الضروريات والقطعيات والمسائل الواضحة . فهي وإن كانت قليلة جداً[٣٨] ، لكنها في جميع الأحوال تتجاوز حدود التقسيم المبدئي لعمل المكلفين ، ومن ذلك تجاوزها لممارسة الإجتهاد والتقليد .

مهما يكن فمن المتفق عليه أن العامي في النظر الشيعي لا ينبغي له أن يكون مقلداً في جميع الأحوال ، كما في موارد علمه الوجداني الخاص ، وفي الضرورة والإجماع والدليل القاطع ، وفيما لو وجد أمامه نصاً صريحاً خلاف رأي المجتهد ، فضلاً عما يتعلق بتشخيص الموضوعات وفهم المعاني العرفية ، حيث لا يقلد المجتهد إلا فيما يحكيه عن الشارع الإسلامي[٣٩] .

بل برأي عدد من العلماء ومنهم الخوئي أن العامي لو كان متمكناً من الإستنباط في مسألة ما من المسائل كمسألة الأعلم وأدى نظره إلى عدم جواز تقليد غير الأعلم ؛ فإنه على هذا يجوز له مخالفة من يقلده ولم يجز له الرجوع إلى غير الأعلم[٤٠] ، وذلك باعتبار أن معرفة العامي بالحكم في مورد يلزم منه إتباع علمه ونظره ولا يجوز فيه أن يرجع إلى الغير[٤١] .

ومثل ذلك ما ذكره الآخوند الخراساني من أن المقلد لو إلتفت إلى الخلاف الحاصل بين العلماء حول وجوب تقليد الأعلم فإستقل عقله ورأى أنه لا فرق في التقليد بين أن يكون للأعلم أو غيره ؛ ففي هذه الحالة لا يجب عليه تقليد الأعلم وعليه إتباع ما آل إليه علمه[٤٢] .

وهذا ما أقره صاحب كتاب (عناية الأصول) وإن كان بنظره أن العامي لو إستقل بعقله

(٣٦) فرائد الأصول ، ج٢ ، ص٥٠٦ .

(٣٧) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٩ .

(٣٨) نفس المصدر ، ص١٩٩ .

(٣٩) عوائد الأيام ، ص١٩٢ . والفصول الغروية ، ص٤١٦ .

(٤٠) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٣٦٨ .

(٤١) نفس المصدر السابق ، ص٢٤٩ .

(٤٢) كفاية الأصول ، ص٥٤٢ .

فسوف لا يترجح عنده إلا الأخذ بقول الأعلم ، نظراً إلى كونه سيتبع الأقوى ظناً[٤٣] ، وهو تهكم ، إذ لا دليل على ما يمكن أن يؤول إليه نظر المقلد أو العامي . لذلك فإن الشيخ الأصفهاني يرى أن التعويل على مقولة الأخذ بقوة الظن التي يترتب عليها تعيين الأعلم للتقليد باعتباره أقوى ظناً من غيره . . هذه المقولة ممنوعة على إطلاقها ، حيث أن «المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجح في نظره فتوى المفضول»[٤٤] . كل ذلك يمكن عدّه من حيث المبدأ منطقياً ، إذ إن تقليد العامي في الأساس لا يصح أن يكون نابعاً إلا عن إجتهاده ونظره وليس عن تقليد ، وإلا تسلسل الأمر أو دار . لذلك يقال أن مسألة جواز التقليد ليست تقليدية ، اذ لا بد أن تستند إلى إجتهاد المكلف أو قطعه وإطمئنانه[٤٥] .

فقد سبق أن عرفنا أن هناك دليلين في حق العامي ينبغي الإستناد إليهما ليصح تقليده ، وهما دليل الإرتكاز العقلائي ودليل الإنسداد . وفحوى الدليل الأول هو أن العامي يعي صحة الرجوع إلى أهل الإختصاص من الفقهاء مثلما يرجع العقلاء في الحرف والصنايع إلى أهل الخبرة والإطلاع دون أن يكون هناك ردع من قبل الشريعة . أما فحوى دليل الإنسداد فكما عرفنا هو أن كل مكلف يعلم بثبوت أحكام إلزامية في حقه ، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ، وبالتالي فإن عقله يستقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه ، وليس أمامه إلا الإجتهاد أو الإحتياط أو التقليد ، لكن العامي ليس بوسعه الإجتهاد ، كذلك فإن الإحتياط غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده ، لذلك يتعين عليه التقليد للحصر الأنف الذكر[٤٦] .

ويلاحظ أن دليل الإرتكاز لا يخلو من إشكال يتعلق بالقياس كما سبق أن بيّنا ، وكان الأجدر أن يقال دليل العقل من حيث ضرورة رجوع العامي إلى المختص فيما لا علم له به . لكن بغض النظر عن ذلك فإن هذا الدليل يمكن أن يوظف لصالح إثبات صحة التعويل على طريقة النظر لكل من بإستطاعته إستخدام هذه الطريقة كما سنعرف .

***

يظل أن نعرف بأن هناك جماعة من قدماء الإمامية لم يقروا التقليد ، وقد عوّل بعضهم على أن يكون جميع المكلفين منقادين إلى تحصيل العلم بالأحكام الشرعية وليس الظن ، كما هو رأي إبن زهرة على ما سبق أن عرفنا . لكن نُقل عن البعض الآخر أنهم يوجبون

(٤٣) عناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٤٢ .
(٤٤) الفصول الغروية ، ص٤٢٣ ــ ٤٢٤ .
(٤٥) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص١٨ و١٩ و٨٣ .
(٤٦) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٨٣ ــ ٨٤ .

الإستدلال على العلم ومساءلة الفقهاء ، وهي طريقة وإن كانت لم تنقّح ، إلا أننا نعتبرها تصب في الطريقة التي ندعو إلى الإلتزام بها . ذلك أنه جاء عن «بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الإستدلال على العوام ، وإنهم إكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع أو النصوص الظاهرة ، أو أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة ، مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته ، والنصوص محصورة» . وقد ضعّف صاحب كتاب (المعارج) هذا الرأي وتابعه في النقد صاحب (المعالم) ؛ فذكر أنه «قد حكى غير واحد من الأصحاب إتفاق العلماء على الإذن للعوام في الإستفتاء من غير تناكر ، وإحتجوا في ذلك : بأنه لو وجب على العامي النظر في أدلة المسائل الفقهية لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عندها ، والقسمان باطلان . أما قبلها فبالإجماع ، ولأنه يؤدي إلى إستيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه ، وأما عند نزول الواقعة فلأن ذلك متعذر لإستحالة إتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين ، وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه»[٤٧] .

مع أنه بحسب طريقة النظر تسقط مثل تلك المناقشة ، حيث ليس المطلوب من العامي أن يتصف بصفة المجتهدين ولا أن يصرف عمره في طلب علم الفقه ويكون من أهل الخبرة والإختصاص ، بل يكفيه أن يتعلم معالم الدين بصورة مجملة وتكون له بعض الخبرة في تفهم الآراء الفقهية حتى يصبح بمقدوره الترجيح بينها ليأخذ بما يطمئن إليه وجدانه ويعرض عمّا لا يطمئن .

(٤٧) معارج الأصول ، ص١٩٧ . ومعالم الدين ، ص٣٨٥ــ٣٨٦ .

نشير إلى أن عامل الزمن له دخالة كبيرة في توجيه طريقة التعامل المناسب لمعرفة الأحكام الشرعية . ففي عصر النص لم تكن هناك حاجة للإجتهاد ولا التقليد ، إذ كان التعامل يقوم طبقاً لطريقة الإتباع وذلك لتوفر قرائن العلم والوضوح بما لم يدع ذريعة للعمل بالرأي إلا في حدود الإضطرار الخاصة والنادرة . أما بعد عصر النص فحيث أن قرائن العلم والوضوح أخذت تضعف شيئاً فشيئاً كلما طال الزمن ؛ لذلك كان لا بد من الإجتهاد للتوصل إلى معرفة الأحكام ، ولو على سبيل الظن . الأمر الذي إحتاج إلى مزيد من الجهد العلمي كما مارسه العلماء طوال التاريخ الإسلامي . وقد إتبعهم الناس كمقلدين بعد أن كانوا في عصر النص تابعين .

من هنا فقد ظهر التقسيم الخاص بالمكلفين ، فهم إما مجتهدون أو مقلدون . وهو أمر ينسجم مع ما كان عليه المجتمع آنذاك ، حيث أنه في الغالب ينقسم من الناحية المعرفية إلى طبقتين : إحداهما عالمة متخصصة ، وهي الفئة الضئيلة من المجتمع ، وأُخرى عامية لا تحمل ثقافة كافية ، وهي ما عليه الغالبية من الناس .

أما حديثاً فقد ظهرت هناك طبقة وسطى آخذة بالنمو والإتساع باضطراد . فهي ليست من فئة الفقهاء المختصين ، ولا من فئة العوام المحرومين من الوعي الثقافي الإسلامي ، وهي المسماة بطبقة المثقفين التي أخذت تضع ثقلها الكبير في التأثير على الحياة العامة ، والتي يتوقع لها أن تكون الغالبة عدداً بين الطبقات الثلاث . فهذه الطبقة وإن كانت ليست بمستوى التخصص والإجتهاد ؛ إلا أنها ليست بمستوى العامية الصرفة والتقليد ، وذلك لما تمتاز به من إستعداد وقابلية عقلية على التمييز بين ما يقبل وما لا يقبل من الآراء والفتاوى ، وبالتالي فهي جديرة بممارسة الطريقة التي أوسمناها بالنظر .

على انا لسنا بصدد تحديد مفهوم دقيق وخاص للمثقف ، وهو مفهوم أخذت مداليله

تختلف وتتسع باختلاف وجهات النظر حوله ، وزاد في الطين بلة ان بعضها رُكّب ضمن اعتبارات آيديولوجية جعلت منه صورة محددة بلون معين من الايديولوجيا دون غيره ، وهو امر يقوم على ابتسار الواقع وتشويهه . انما نفترض ان كينونته العامة متقومة بالمتابعة المعرفية والقدرة على الفهم بفضل اطلاعه وتحقيقه في القضايا المطروحة ، الى الدرجة التي يتبلور لديه موقف على الصعيد المعرفي ، لا سيما بالنسبة للقضايا التي تكتسب اهمية خاصة ، لكن على شرط ان لا تكون صفة الثقافة متداخلة مع النزعة التخصصية ، ومن ثم ان لا يكون المثقف مثقفاً في القضايا التي قد تنتسب اليه بنحو التخصص . الامر الذي لا يمنع من الجمع بين التخصص في موضوع والثقافة في غيره .

أدلة طريقة النظر

سبق ان عرفنا بأن هناك تبايناً واسعاً في مواقف الفقهاء ازاء تكليف العامي وعمله . فبعضهم طالبه بالاجتهاد ، وآخر بالتقليد ، وثالث بالرجوع الى خصوص الاعلم وكذا الحي ، ورابع أباح له التخيير بين الفتاوى ، وخامس أجاز له الترجيح بين الاراء عند التمييز بينها . وكذا نجد البعض يطالبه بالأخذ بأشد الفتاوى وأغلظها ؛ كإن يأخذ بالحظر دون الاباحة ، لاعتبارات تعود الى الاحتياط وكون الحق ثقيلاً والباطل خفيفاً . وفي القبال هناك من يسمح للعامي ان يأخذ بأخف الفتاوى لقوله تعالى :﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ ، وقوله : ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ، ولأن النبي (ص) قال : «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة» ، وقال : «ان الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه» . كذلك هناك من يطالب العامي بمزيد من التحري في اقوال الفقهاء ليجد التعاضد بينها ، على شاكلة تعدد الادلة والرواة لزيادة غلبة الظن(٤٨) .

كما سبق أن علمنا بالدليل أنه يجوز للعامي أن يأخذ بفتوى المجتهد وإن لم يكن حياً ولا أكثر علماً بين المجتهدين . وعلى هذا الإعتبار يصبح من الأولى على العامي أن يأخذ بفتوى من يرى دليله أرجح من غيره إذا ما أبدى نظره وقام بفحص الأدلة المعروضة ، ذلك لأن الأصل هو جواز الأخذ بفتوى المجتهد المفضول ، فكيف اذا ما كانت هذه الفتوى تستند إلى دليل يعد أرجح الأدلة بنظر العامي وإقتناعه الخاص؟ !

لكن يلاحظ أن هذا الدليل وإن كان يجيز العمل بالنظر والأخذ بالدليل الراجح ؛ إلا أنه في حد ذاته لا يدل على الوجوب . يضاف إلى أن هذا الدليل يتوقف على ثبوت عدم وجوب كل من الأعلمية والحياة في التقليد . وعليه كان لا بد من طرق أدلة أُخرى تثبت وجوب النظر حتى مع فرض التسليم بذينك الشرطين . . . فهذه حالة وتلك حالة أُخرى .

(٤٨) صفة الفتوى ، ص ٨٠ـ ٨١ . وانظر ايضاً : تهذيب الفروق ،ج٢ ، ص١٢٧ .

وعلى العموم يمكن تقسيم الأدلة على طريقة النظر كالآتي :

١ ـ الدليل الشرعي

في البدء لا يمكننا أن ندعي أن في الكتاب والسنة تشريعاً يخص الحث على التعامل مع الآراء الإجتهادية للفقهاء . فالإجتهاد الفقهي من حيث أنه عملية إستنباط من الشرع تفضي إلى الظن لم يثبت طريقه ولا التلويح إليه في الشريعة ، وبالتالي فليس هناك تشريع خاص بالنظر . لكن هناك بعض الدلالات الشرعية العامة التي يمكن أن يفاد منها في إثبات المطلوب ؛ أهمها قوله تعالى في محكم كتابه : ﴿وبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولائك الذين هداهم الله وأولائك هم أُولو الألباب﴾(٤٩) . فهذه الآية وإن كانت ليست بصدد الإخبار عن التعامل مع الآراء الإجتهادية ، لكن العموم والإطلاق فيها يمكن أن ينطبقا على ما نحن فيه من التعامل مع الآراء . فالناظر يتعامل مع الآراء الفقهية كأقوال مختلفة ، والواجب عليه أن يعوّل على ما يراه أنه أحسنها وأقربها للحق ، ليصبح بذلك أحد تطبيقات الآية الشريفة .

على ان هناك اشارات عديدة للعلماء حول الآية تؤكد جانب الدعوة الى الاخذ بأرجح الاراء وأولاها بالقبول مع نبذ التقليد . ومن ذلك ما جاء في (مجمع البيان) للطبرسي من ان الآية تشير الى ما هو أولى بالقبول وأرشده الى الحق والعمل به(٥٠) .

ونقل الطبري عن السدي في تفسير الآية بأنها معنية بالاشارة الى من «وفقهم الله للرشاد واصابة الصواب ، لا الذين يعرضون عن سماع الحق ويعبدون ما لا يضر ولا ينفع . . . واولوا الالباب يعني اولوا العقول والحجى . .»(٥١) . وكذا ما مرّ علينا من قول مالك : ليس كل ما قال رجل قولاً وإن كان له فضل يُتبع عليه ، لقوله عز وجل : ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ .

وذكر الزمخشري بأن مما تنطبق عليه الآية التحقيق بين المذاهب «واختيار أثبتها على السبك واقواها عند السبر وأبينها دليلاً أو أمارة ، وأن لا تكون في مذهبك كما قال القائل : ولا تكن مثل عير قيد فانقادا . يريد المقلد . .»(٥٢) .

كما اعتبر الآلوسي ان لهذه الاية دلالة على حط قدر التقليد المحض ، لذا قيل :

(٤٩) الزمر/١٨ .
(٥٠) الطبرسي : مجمع البيان ، ج٨ ، ص٣٩١ .
(٥١) الطبري : جامع البيان ، ج٢٣ ، ص١٣٢ .
(٥٢) الكشاف ، ج٣ ، ص٣٩٣ .

شمر وكن في أُمور الدين مجتهداً ولا تكن مثل عير قيد فانقادا(٥٣)

كذلك صرح الطباطبائي بصدد معنى الآية بقوله : «فتوصيفهم بإتباع أحسن القول معناه أنهم مطبوعون على طلب الحق وإرادة الرشد وإصابة الواقع . فكلما دار الأمر بين الحق والباطل والرشد والغي ؛ إتبعوا الحق والرشد وتركوا الباطل والغي ، وكلما دار الأمر بين الحق والأحق والرشد وما هو أكثر رشداً ؛ أخذوا بالأحق والأرشد . فالحق والرشد هو مطلوبهم ، ولذلك يستمعون القول ولا يردّون قولاً بمجرد ما قرع سمعهم إتباعاً لهوى أنفسهم من غير أن يتدبروا فيه ويفقهوه» . كما قال في تفسير ﴿وأُولئك هم أولو الألباب﴾ : «أي ذوو العقول ، ويستفاد منه أن العقل هو الذي به الإهتداء إلى الحق وآيته صفة إتباع الحق»(٥٤) .

ويؤيد ما سبق ما ورد في الحديث عن الإمام علي بقوله : «إضرب الآراء بعضها ببعض تعرف الحق» . وإن كان هذا الحديث قد تبدو عليه الدلالة الإجتهادية ، من حيث أن المطلوب ليس مجرد ترجيح رأي على رأي آخر كما هو الحال في طريقة النظر ، وإنما طلب الحق ولو كان بمخالفة جميع الآراء المنظور إليها ، وهو عين الممارسة الإجتهادية من حيث أنها أعمق وأدق من طريقة النظر .

كذلك جاء في قول الإمام علي : «الناس ثلاث ، عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل صائح . .» . فقد يقال أن فارق المتعلم عن الهمج الرعاع يتحدد في كونه ينقاد إلى ما يراه أنه الحق بقدر ما تعلّمه ، وهذا يقتضي أن يكون ذا قدرة على تمييز ما يعرض عليه من أقوال وآراء بما فيها آراء العلماء ، وهو بهذا يختلف عن الهمج الرعاع الذين لا يميزون بين الغث والسمين ، ولا بين الخطأ والصحيح . لكن الحديث على ما يبدو لا يفاد منه التوجيه الآنف الذكر حول طريقة النظر والتمييز بين الآراء الإجتهادية المفضية إلى الظن ، اذ يكفي أن يكون المتعلم متبعاً للحق وعارفاً للحقيقة على وجه القطع كما هو ظاهر الحديث ، وهو ما يجعله مختلفاً عن الهمج الرعاع .

يظل أن العمدة في هذا الدليل هي الآية المباركة الآنفة الذكر . ودلالتها هي أنها إما أن تحبب إتباع أحسن الأقوال أو أنها توجب ذلك ، وظاهر الآية ليس بعيداً عن الإحتمال الأخير .

٢ ـ دليل العقل أو الأقربية

وفحوى هذا الدليل هو أن الناظر إنما يعول على دليل دون آخر بعد الفحص ، وذلك لعلمه الوجداني بأن الدليل الذي رجحه هو أقرب إلى واقع الحكم الإلهي من غيره ، وهذا

(٥٣) الآلوسي : روح المعاني ، ج٢٣ ، ص٢٥٣ .
(٥٤) الميزان ، ج١٧ ، ص ٢٥٠ و٢٠١ .

الظن يقوم مقام العلم عند تعذر الوصول إلى العلم ، وهي قاعدة كثيراً ما أشار اليها العلماء الأصوليون[٥٥] . لكن هذا الظن غير منقطع عن القطع الوجداني ، بل إنه يقوم عليه من حيث أن الترجيح مقطوع بصحة العمل به بإعتباره يعد أقرب إلى واقع الحكم الشرعي . لهذا صرح المحقق القمي طبقاً لدليل الانسداد بأن العبرة بقوة الظن ، والمعيار هو الرجحان ، حيث لو لم يجب العمل بالظن للزم ترجيح المرجوح على الراجح ، وهو بديهي البطلان[٥٦] .

بل ان التعويل على الاعلمية هو في حد ذاته قائم على الرجحان في قبال غير الاعلم ، حتى ان اغلب الفقهاء رجحوا الاعلمية على الاورعية عند التعارض بين من هو أعلم ومن هو اورع ، وهم يستدلون على ذلك باعتبار ان قول الاعلم ارجح من حيث الظن ، لذا يؤخذ به كما يؤخذ بالراجح من الادلة . اي ان ملاك الحكم هو الرجحان والاقربية لا الاعلمية من حيث ذاتها . لهذا لا ينبغي الإلتفات إلى الأعلم باعتبار أعلميته ، وإلا لكان حكم الأعلم حجة في حق المجتهد الأقل منه علماً ، وهو معلوم البطلان . فالأعلمية شيء والأخذ بالأقربية شيء آخر . ومن المعلوم منطقاً أن الأخذ بالأقربية أرجح من الأخذ بالأعلمية ، لذلك فإن المجتهد المفضول إنما يعول على ما يراه أقرب إلى واقع الحكم الإلهي ولا يعول مطلقاً على ما يقوله الأعلم لعلمه بأن الأقربية مقدمة على الأعلمية . فلو تحققت الأقربية بنظر المجتهد لما زاحمتها الاعلمية ، باعتبار ان هذه الاخيرة انما يُعوَّل عليها لكونها مقاسة على تقديم الراجح من الأدلة على المرجوح ، فكيف إذا ما كان الراجح حاضراً ؟ !

وبلا شك ان نفس هذا الأمر ينطبق على ما يراه الناظر بالقياس لما يقوله الأعلم ، ولا يصح التفكيك بحجة الفارق بين المجتهد والناظر ، حيث أن الأول مختص والآخر ليس مثله . ذلك أن الناظر وإن كان ليس بمختص كالمجتهد إلا أنه يفترض فيه القدرة على التمييز بين ما هو أقرب إلى الصواب وما هو أبعد عنه . وحيث أنه مميز فمن المنطقي أن يتبع ما يراه راجحاً وإن خالف قول الأعلم ، وليس في هذا الحكم العقلي من تخصيص ولا حجة ناهضة .

على أن ظنون الناظر وترجيحاته موضوعية تستند إلى أساس معتبر من الناحية العقلائية ، وهي تختلف عن ظنون المقلد وأوهامه التي لا شأن لها بالأقربية مادامت أنها لا تبتني على النظر في الأدلة ولا مستمدة من الفطرة والظنون النوعية العامة . لهذا فإن الأصوليين لا يمنعون من عمل المقلد بالظن على إطلاقه ، فهم يفرقون بين ظنه في تعيين الطريق وظنه في الحكم الشرعي فيجيزون الأول دون الثاني ؛ لأن ظنون المقلد في نفس الحكم أمور غير منضبطة ،

(٥٥) فرائد الأصول ، ج١ ، ص١٨٥ .

(٥٦) قوانين الاصول ، ص٤٤٣ .

وهي لذلك تعد كثيرة المخالفة ، بخلاف الظنون في تعيين الطريق ؛ مثل تعيينه للمجتهد . وعليه لو أن بإمكان المقلد أن يضبط الأمور في تعيين واقع الحكم لكان المتعين عليه هو العمل بالظن في نفس هذا الواقع . فالشرط في صحة العمل بالظن كما هو رأي الأنصاري هو أن لا يكون هناك علم إجمالي بكثرة مخالفة واقع الحكم الشرعي ، وأن لا يكون هناك منع من قبل الشرع بالخصوص(٥٧) . وهذا الجواب وإن كان يمكن أن يشكل عليه من أنه كيف يمكن أن نعرف أن المقلد الذي يعمل بحسب ظنونه يقع من حيث الإجمال في المخالفة الكثيرة مع وقائع الأحكام الشرعية ، خاصة إذا كانت ظنونه توافق في النتيجة فتاوى عدد غير منضبط من الفقهاء ، اذ في هذه الحالة لا يتجرأ أحد أن يقول بأن آراء هؤلاء يكثر فيها المخالفة لذلك الواقع . . لكن على الرغم من ذلك فإن من الصحيح أن تكون الظنون غير المنضبطة بضابط موضوعي مرفوضة ، إذ إنها في هذه الحالة تصبح قائمة على الوهم والهوى ، فلا يعلم – صاحبها – من الناحية الموضوعية أيها أقرب إلى واقع الحكم الشرعي . وهو أمر يختلف تماماً مع الممارسة التي يبديها صاحب النظر ؛ من حيث أن ظنونه منضبطة ضمن ضوابط الفحص والتمييز العقلائي ، فلا تقع أسر ذلك الإشكال الوارد في حق المقلد .

مهما يكن فمن الواضح أنه لا يفاد من حكم الأقربية الوجوب ، فليس بالضرورة أن يكون كل ما هو أقرب إلى واقع الحكم الإلهي واجباً كما سبق أن مرّ علينا بحث ذلك . لكن من المؤكد أن الأقربية مطلوبة في حد ذاتها ولو من حيث الأولوية .

٣ ـ الدليل المنطقي

وتستند طريقة النظر في الأساس على قاعدة منطقية ، وهي أنه لا يصح العدول عن إتباع الدليل الراجح بإتباع الدليل المرجوح . وكما يقول صاحب المعالم : «إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف ؛ فالعدول عن القوي منها إلى الضعيف قبيح»(٥٨) . لذلك يلاحظ أن من بين إستدلالات الفقهاء على وجوب تقليد الأعلم هو تشبيه أقوال المفتين بالأدلة ؛ من حيث أنه كما يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الأفضل(٥٩) . مما يعني أن حجية الدليل تقوم أساساً على الترجيح ، ومنه قيس عليه العمل بتقليد الأعلم ، فكيف إذا ما كان العامي باستطاعته التمييز والترجيح مباشرة ؛ فكيف يسوغ له في هذه الحالة العمل على خلاف ترجيحه ونقض أصل القاعدة التي يستند إليها

(٥٧) فرائد الاصول ، ج١ ، ص٢١٧ ــ ٢١٨ .

(٥٨) معالم الدين ، ص٣٤٦ . وفرائد الصول ، ج١ ، ص٢٣٥ .

(٥٩) أنظر حول ذلك المصادر التالية : المستصفى ، ج٢ ، ص٣٩١ . الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٥٧ ــ ٤٥٨ . فواتح الرحموت ، ج٢ ، ص٤٠٥ . الموافقات ، ج٤ ، ص٢٩٢ . الإعتصام ، ج٣ ، ص٢٥٥ . جواهر الكلام ، ج٤٠ ، ص٤٣ .

الفقهاء . . وكيف يأخذ بفتوى وهي لم تقع في نفسه موقع الصحة والحق؟ !
وعليه فإنه بحسب تلك القاعدة يمكن الحكم بعدم جواز رجوع المكلف إلى من ينظر إليه بأنه مخطئ مشتبه في حكمه ، أو أن حكمه لا يفيد الإطمئنان بشيء ، وهي صورة يمكن أن نجد الموافقة على جزئياتها من قبل الفقهاء ، إذ طبقت أحياناً على المجتهد من حيث رجوعه إلى مجتهد آخر ؛ كعدم جواز رجوع المجتهد الذي يجهل الحكم الشرعي من حيث إنسداد باب العلم والظن المعتبر في حقه إلى مجتهد آخر يعتقد بالإنفتاح . فعلى حد قول الشيخ الأنصاري : إن «الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلّطه في إستناده إليه وإعتقاده عنه ؛ فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة إليه . وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل ؛ فإن من يُخطّئ القائل بحجية خبر الواحد – مثلاً – في فهم دلالة آية النبأ عليها ؛ كيف يجوز له متابعته؟ وأيّ مزية له عليه؟ حتى يجب رجوع هذا إليه ولا يجب العكس»[٦٠] .
ومثل ذلك ما ذكره الخوئي في حق المجتهد المتجزئ ، حيث أنه لا يسوّغ تقليده للمجتهد المطلق . فكما يذكر أنه كيف يمكن دعوى جواز رجوع المجتهد المتجزئ إلى من يرى خطأه وإشتباهه ، ذلك أنه حسب الأدلة اللفظية تكون أدلة جواز التقليد مختصة بمن لم يتمكن من تحصيل الحجة على الحكم الشرعي[٦١] . ومن الواضح أن هذا ينطبق على صاحب النظر .
بل إن عدداً من العلماء يسلمون بإمكانية إستقلال عقل العامي وإتباع نظره ومن ثم مخالفة غيره من أهل الإجتهاد بمن فيهم الأعلم ، كما هو الحال مع الآخوند الخراساني الذي رأى أن العامي يمكن أن يتفق له أن يكون خبيراً في بعض الموارد عالماً بالأدلة وبصيراً في المدرك غير مقلد ، وهو لهذا لا يحكم عليه بالتقليد فيما أدى إليه نظره ، ومن ذلك أن له أن يرجع إلى المفضول في التقليد ومخالفة الأعلم إن إستقل بعقله ورأى جواز ذلك[٦٢] .
كذلك فإن الشيخ الأصفهاني إعتبر أن المقلد قد يتفق له أن يقف على مدارك الخلاف بين العلماء فيترجح في نظره فتوى البعض دون البعض الآخر ، فيكون بذلك غير مقلد[٦٣] .
كما أنه أقرّ بأن العامي لو علم بطلان ما أفتى به المفتي فإنه لا يقلده في ذلك وعليه مراجعة غيره[٦٤] .

(٦٠) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٠٨ .
(٦١) الإجتهاد والتقليد ، ص٢٢٧ ــ ٢٢٨ .
(٦٢) الكفاية ، ص٥٤٢ . وعناية الأصول ، ج٦ ، ص٢٤٢ و٢٤٣ .
(٦٣) الفصول الغروية ، ص٤٢٣ــ٤٢٤ .
(٦٤) المصدر السابق ، ص٤١٦ .

كما نجد لدى بعض المعاصرين كالشيخ المنتظري تصريحاً بعدم جواز تقليد العامي بكل ما لا يرى إطمئناناً في حكم المجتهد ، وقد سبق أن عرفنا أنه لا يعد ذلك من التقليد . فهو يقول : «في الحقيقة العمل إنما يكون بالوثوق الذي هو علم عادي تسكن به النفس ، لا بالتقليد والتعبد . وأما إذا لم يحصل الوثوق في مورد خاص لجهة من الجهات ؛ فالعمل به تعبداً مشكل» . ويقول أيضاً : «وأما ما قد يُرى من بعض العوام من التعبد المحض بفتوى المجتهد مطلقاً من دون إلتفات إلى أنه يطابق الواقع أم لا ، بل وإن إلتفتوا إلى ذلك وشكّوا في مطابقته له ؛ فلعله من جهة ما لُقنوا كثيراً بأن تكليف العامي ليس إلا العمل بفتوى المجتهد ، وأن ما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقه مطلقاً . والظاهر أن هذه الجملة تكون من بقايا إلقاءات المصوبة ، وإن ترددت على ألسنتنا أيضاً»(٦٥) .

كما جاء عن الشيرازي إعتباره أن من الواضح حكم العقل بعدم جواز إتباع المرجع فيما لو علم المقلد خطأه . وذلك لأنه لا يقلده إلا لأنه يراد منه إدراك الواقع ، فلو علم المقلد أنه لم يدرك الواقع وقطع بذلك لما جاز أن يقلده ، بل حتى لو كان علمه لا على سبيل القطع وإنما على سبيل الظن النوعي فرأى أن المرجع مخطئ ومخالف للحكم الواقعي ، كإن يفتي وهو في حالة إضطراب شديد مثلاً ؛ ففي هذه الحالة يحرم على المقلد أن يأخذ بفتواه(٦٦) .

على أنه بهذا الدليل تتنقح السيرة العقلائية في قبول ورفض المذاهب الفكرية والعقائدية من قبل النظّار الذين لا يعقل أن يكونوا مختصين في جميع ما يتعرضون إليه بالبحث والدراسة والنقد . لذلك لو أنّا إعتبرنا الناظر لا يحق له تأييد أو رفض ما يطّلع عليه من أدلة فقهية بحجة عدم إختصاصه ؛ لكان يعني ذلك أن الناس لا يحق لهم أن يؤيدوا أو ينقضوا أيّ مذهب أو فكرة يطلعون عليها ، ومنها الأفكار المادية والإلحادية ، كما أن منها القضايا العقائدية التي يصعب على العامي أن يحقق فيها بمثل ما يفعل المختص . بل يقال أن الفقهاء أنفسهم ؛ يصبح من الواجب عليهم أن لا يتعرضوا إلى أي فكرة أو مذهب من مذاهب الفكر والعقيدة ما لم يختصوا بذلك ، وبالتالي لا يحق لهم نقض الأفكار الغربية والمفاهيم الوافدة نظراً لعدم إختصاصهم في المجالات الفكرية . مع أن الجاري ليس كذلك ، مما يدل على صحة مزاولة طريقة النظر . إذ لا تجد هناك أيّ إعتراض حتى لدى أهل الإختصاص إذا ما كان قارئهم غير مقتنع بما يطرحونه من أفكار ونظريات . وهو في حد ذاته ينقّح صحة ما يمكن أن يلجأ إليه عامة الناس في النظر في قضايا العقيدة المختلف حولها دون حاجة للإجتهاد ولا

(٦٥) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، ج٢ ، ص١٠٤ و١٠٦ .

(٦٦) شورى الفقهاء ، ج١ ، ص٣٤٣ و٣٤٧ .

التقليد ، وهي قضية سبق أن طرحها العلماء من غير تنقيح في الغالب ، كما سنعرف .

٤ ـ دليل البناء العقلائي

وهذا الدليل يكشف عن أنه في جميع الحرف والمهن يلاحظ أن الذين يراجعون المختصين ويكون لهم نوع من التمييز والخبرة المجملة فإنهم ربما لا يولون أهمية لقول الأكثر علماً إذا ما ظنوا أنه على خطأ وغيره على صواب .

وقد طُبق هذا الدليل على عدم جواز تقليد صاحب ملكة الإجتهاد لغيره من المجتهدين ، وذلك كقول الخوئي : «كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب الملكة بالرجوع إلى من يحتمل إنكشاف خطأه إذا راجع الأدلة . بل قد يكون قاطعاً بأنه لو راجع الأدلة لخطأه في كثير من إستدلالاته ومثله لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية»(٦٧) .

وهذا مجرد صاحب ملكة وليس بمجتهد على نحو الفعلية . أما والأمر مع صاحب النظر فالحال قد يكون أشد ثبوتاً طبقاً للدليل الآنف الذكر ، حيث أنه يمارس التمييز والفحص ، وهو نوع من الإجتهاد الفعلي رغم ضعفه بالقياس مع المجتهد الحقيقي . لهذا فمن الأولى أن يقال في حقه بأنه كيف يسوغ دعوى أن العقلاء يلزمون صاحب النظر بالرجوع إلى من يراه مخطئاً بعد الفحص وليس مجرد أنه يحتمل ذلك كما لدى صاحب الملكة الذي لم يمارس عملية الفحص فعلاً .

وإذا ما غضضنا الطرف عما في الدليل العقلائي من المسحة القياسية كما سبق أن عرفنا ؛ فربما يفاد منه الوجوب في الحالة التي يعمل فيها الناظر بحسب إطمئنانه بإتباع من يرى قوله صحيحاً وطرح رأي الغير ولو كان أعلم المختصين .

(٦٧) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٣١ .

مراتب طريقة النظر

في البدء نعترف أن من الصعوبة بمكان وضع فواصل حدّية تفصل بين مراتب النظر ، أو بين بعض من هذه المراتب وبين الإجتهاد أو حتى التقليد ، وذلك لتداخل الحدود الوسطى المتقاربة . فعلى حد قول الغزالي وهو في معرض التمييز بين العامي والمجتهد : إن «بين درجة المبتدئ في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين وللنظر فيها مجال»(٦٨) . لكن مع ذلك إنه من الناحية المنهجية يمكن تقسيم طريقة النظر إلى مرتبتين كالآتي :

أ ـ المرتبة التفصيلية

حيث في هذه المرتبة يكون صاحب النظر على مستوى دقيق وواضح في إستبعاده لبعض الأفكار وقبول الأخرى ؛ نتيجة الإقتناع بالأدلة المفصلة أو عدم إقتناعه بها . وهي بذلك ربما تختلط مع عملية الإجتهاد . فقد يُعد مثل هذا الضرب من السلوك المعرفي إجتهاداً ، وإن كان حسب المفهوم إنه لا يقوم بالمهمة التي تقع على عاتق المجتهد .

وهنا نلفت النظر إلى أن طلبة العلم الذين يدخلون في مرحلة ما يسمى بالبحث الخارج والذين يمكنهم التمييز في التفاصيل التي تردهم من أقوال المجتهدين إنما ينزلون هذه المنزلة من النظر التفصيلي . مع أن الفقهاء يعدونهم ممن ينطبق عليهم حكم التقليد طالما لم يحصلوا على الإجتهاد بعد ؛ رغم أنهم يعتبرون من أهل الخبرة في تمييز التفاوت بين درجات العلماء ومراتبهم العلمية ، لهذا عدّهم الفقهاء ممن تقام بهم الحجية على العوام في تشخيص الأعلم وسط العلماء . وهنا المفارقة والتناقض ، إذ كونهم مُعدّين من أهل الخبرة والإستطاعة على التمييز بين المراتب العلمية للعلماء هو في حد ذاته يُبطل رصفهم مع فئة المقلدين . ذلك أن قدرتهم على التمييز بين المراتب لا تتحقق ما لم يكونوا متمكنين من فهم أدلة العلماء وأذواقهم ، وهو في حد ذاته يجعلهم متمكنين من الترجيح بين الأدلة ؛ وبالتالي لا يجوز

(٦٨) المستصفى ، ج٢ ، ص٣٨٤ .

عليهم التقليد . وآية ذلك إنهم كثيراً ما يتعرضون لمناقشة الأدلة التي يعرضها عليهم الأستاذ . . فكيف يُسمح لمثل هؤلاء أن يكونوا بمرتبةٍ لا تختلف عن مرتبة العوام؟

ب - المرتبة الإجمالية

وفي هذه المرتبة يعتمد صاحب النظر على ما يرد إليه من إجمال في الأدلة فيطمئن لبعضها دون البعض الآخر ؛ مستعيناً بذلك على ما له من قدرة فطرية يميز فيها ما يراه عقله أنه أقرب إلى الصواب ، كما هو حال أغلب المثقفين . فلو أن مثقفاً أو ناظراً سأل جماعة من المجتهدين على مسألة ما ونوع الدليل الذي إعتمدوه على نحو الإجمال مع التوضيح ؛ فإن من حقّه أن يختار ما يراه صحيحاً بحسب ما يمليه عليه وجدانه من غير إعتبارٍ للأعلمية والحياة التي يشترطها الفقهاء في التقليد .

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من علماء الإتجاهين السني والشيعي قد عدّوا صورة الإجمال في معرفة الدليل مقبولة بخصوص العقائد وعلم الكلام حتى بالنسبة للعامي فضلاً عن المجتهد . فقد عدّوا من الواجب على كل عامي أن يعلم أدلة العقائد ولو إجمالاً لعدم إختصاصه وتبحره ، كما هو رأي الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما من العلماء والأتباع(٦٩) . فإذا كان هذا سليماً رغم أهمية العقائد وكونها تحتاج إلى الأدلة القاطعة ؛ فكيف لا يصح الأمر مع الأحكام وهي من الفروع التي لا ترقى إلى مستوى تلك العقائد؟ !

بل حتى في الفروع أن العلماء يجيزون الإعتماد على الدليل الإجمالي الذي يسمح بمشروعية الإستفتاء ، ومن ذلك قول الشريف المرتضى : «إعلم أن العامي لا يجوز أن يسوغ له العمل بفتيا العلماء إلا بعد أن يكون ممن قامت عليه الحجة بصحة الإستفتاء والعلم بجوازه . ولن يكون كذلك إلا وهو ممن يصح أن يعلم الأحوال التي نشأ عليها صحة الإستفتاء إما على جملة أو تفصيل ، لأنه إن لم يكن بذلك عالماً كان مقدماً من العمل بالفتيا على ما لا يأمن كونه قبيحاً ، وإنما يأمن أن يكون كذلك بأن يعلم الحجة في جواز الإستفتاء وصحته»(٧٠) .

هكذا فمثلما يقال في العقائد : «إن تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها ليس بلازم ، بل اللازم معرفة الدليل الإجمالي بحيث يوجب الطمأنينة ، وهذا ما يحصل بأيسر نظر»(٧١) ؛ فكذا يصح أن يقال نفس الشيء مع أدلة الفقه . بل أن الأولوية تكون مع هذا الأخير لا مع غيره ؛ لا لكونه أقل أهمية من العقائد فحسب ، بل كذلك بإعتبار

(٦٩) رسائل المرتضى ، ج٢ ، ص٣٢١ . وعدة الأصول ، ج١ ، ص٣٥٥ وما بعدها . وفرائد الأصول ، ج١ ، ص١٤٨ .

(٧٠) الرسائل ، ج٢ ، ص٣٢٠ .

(٧١) معالم الدين ، ص٣٨٧ .

أن الذي ينظر في العقائد بالنظر الإجمالي غالباً ما يلجأ إلى ذات الأدلة التي تطرحها عليه بيئته «المذهبية» ؛ دون أن يلتفت بجدّية إلى أدلة الخصوم . ولا نغالي لو قلنا أن هذا هو سلوك أغلب العلماء فكيف الحال بالعوام ، وذلك بإعتبار أن الشروط التي وضعها العلماء للنظر في العقائد تفرض على الناظر أن يمارس مثل هذا الدور التمثيلي . فهو يدرك - ولو لاشعوراً - أن إعتقاده لو كان مخالفاً لإعتقاد بيئته التي طلبت منه النظر لأصبح من المحكوم عليه بالكفر أو الضلال . وهذا ما لا يواجهه الناظر في الفقه إذا ما أيّد رأياً ورجحه على غيره من الآراء - ما لم يخرج عن المذهب - ، لذلك كان الشافعي يقول : «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطّئ بعضهم بعضاً ، والتخطئة أهون من الكفر» .

من هنا يتبين أنه لا يشترط في علم الفقه وكذا نفس الحال في علم العقائد أن يكون الناظر قادراً على تقديم الأدلة . فضلاً عن أنه ليس كل من لم يقدر على تقديم الأدلة لا يكون عالماً كما نصّ على ذلك الشيخ الطوسي ؛ الذي إعتبر تقديم الأدلة صناعة لا يتوقف حصول المعرفة عليها(٧٢) .

لكن من الواجب على الناظر أن يكون على بينة وإطلاع فيما يخص معالم الدين الأساسية وأصول الفقه دون حاجة للدخول في التفاصيل التي يمارسها الفقهاء . ذلك أن الكثير من المبادئ المقررة يمكن ممارستها بشكل تلقائي حتى مع عدم الدقة في معرفتها على نحو التفصيل ، شبيه بالممارسة الصحيحة لقضايا المنطق المقررة حتى مع عدم الإطلاع على المنطق ، ومثلما هو الحال كذلك بالنسبة إلى فهم المقاصد اللغوية وترجيح بعضها على البعض الآخر حتى مع عدم الإطلاع في الغالب على علم النحو وسائر علوم اللغة . فكل ذلك مما يمكن العمل به بشكل تلقائي رغم جهل المبادئ التي تتوقف عليها . لهذا فإن الناظر لا يحتاج إلى أن يتوقف كثيراً في مباحث الظهور اللغوي والقرائن والعموم والخصوص ومراتب الأدلة وغيرها من المباحث الأصولية(٧٣) . وما لم يكن واضحاً لديه فإن من الواجب عليه ممارسة النظر وترجيح ما يراه أقرب إلى الشريعة ومقاصدها .

(٧٢) فرائد الأصول ، ج١ ، ص١٤٨ .

(٧٣) بل قد سبق أن عرفنا أن بعض العلماء لا يشترط أن تكون دراسة علم أصول الفقه مقدمة للإجتهاد ، حيث يكفي لحيازة الإجتهاد أن يكون طالب العلم مقتصراً في الأصول على الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذهان المستقيمة ، وكل ذلك عنده متوفر في كتب الفقه الإستدلالية ، أما التدقيقات العقلية والإحتمالات البعيدة التي تعج بها كتب الأصول فهي عنده من الحشو والفضل ألتي لا عبرة بها (انظر : تهذيب الأصول للسبزواري ، ج٢ ، ص١١١) . كذلك الحال فيما اتجه اليه الشيخ حسن العاملي وابن اخته السيد محمد بن علي الموسوي على ما عرفنا سابقاً .

وعلى سبيل المشافهة نقل لي بعض الاصدقاء ما قيل من ان السيد الخوئي كان يقول في أواخر حياته ما معناه : لقد قضيت من عمري ست وستين سنة في علم الاصول هدراً !

لذلك فإن الأولى أن لا يتقيد الناظر بالإجتهاد المذهبي مثلما هو سيرة بعض المجتهدين الذين رجحوا العمل ضمن الإطار الواسع للإسلام دون التقيد بحدود ذلك الإجتهاد ، كما هو الحال مع الشيخ محمد جواد مغنية . فمثلاً أنه يقول : «إن مخالفة المذهب ليست مخالفة لواقع الإسلام وحقيقته ، بل لصاحب المذهب ، وبالأصح للصورة الذهنية التي تصورها عن الإسلام» . كذلك يقول : «آن لنا أن نعيش أحراراً في أفكارنا . . وندع التقليد لمذهب خاص وقول معين ، ونختار من إجتهادات جميع المذاهب ما يتفق مع تطور الحياة ويسر الشريعة . وإذا لم يكن التخيّر من المذاهب إجتهاداً مطلقاً فإنه على كل حال ضرب من الإجتهاد»(٧٤) .

بل من الاهمية بمكان أن يتربى المسلم ويتدرب على مزاولة التفقه والنظر في آراء الفقهاء ومداركهم الاستدلالية ؛ شيئاً فشيئاً بالتدريج ، وذلك لأجل الخلاص من نزعة التقليد وطرحها ، مثلما سبق ان أشار الى ذلك ابن الجوزي ، حيث نصح طالب العلم بقوله : «ينبغي له ان يطلب الغاية في العلم ، ومن أقبح النقص : التقليد ، فان قويت رقّته الى ان يختار لنفسه مذهباً ولا يتمذهب لأحد ، فان المقلد أعمى يقوده من قلده»(٧٥) .

(٧٤) الفقه على المذاهب الخمسة ، المقدمة ، ص٨ و٩ .

(٧٥) عن : مشكلات في طريق الحياة الاسلامية ، ص١٤٤ .

أهمية النظر على الصعيد الجماعي والأمة

١ ـ النظر وتقنين الأحكام

على ان لطريقة النظر اهميتها الخاصة على الصعيدين القانوني والسياسي . فقد تقتضي الضرورة تشكيل لجان خاصة لصياغة القرارات الدستورية والقانونية وذلك طبقاً للنظر في ادلة اجتهاد الفقهاء والعمل على ترجيح بعضها على البعض الآخر . وهو عمل ربما دعت اليه الضرورات الحديثة لأجل التطبيق ولو ضمن حدود ضيقة جداً . أما قبل ذلك فالشاهد التاريخي يفتقر لأي محاولة جادة عملت على النظر في الأحكام المتضادة للفقهاء وترجيح بعضها على البعض الاخر ، ومن ثم تحويلها الى صياغات قانونية موحدة وملزمة لأفراد المجتمع . لكن مع هذا الغياب فان الفكرة والدعوة الى ذلك الأمر لم تنعدم كلياً . ونحن نعترف بان الأمر يتعلق بشاهد يتيم لم يكتب له النجاح ولم يولّد غيره ؛ إلا ان عراقته من جانب ، وكونه يكشف عن حاجة مزمنة وموغلة في القدم لازالت لم تسدد بعد الى يومنا هذا ؛ هو ما يجعل منه ذا أهمية خاصة .

ففي بدء الخلافة العباسية وصى الكاتب عبد الله بن المقفع (المتوفي خلال العقد الخامس من القرن الثاني للهجرة) الخليفة ابا جعفر المنصور في رسالة له تحدث فيها عما رآه من تزايد في اختلاف الآراء وتضارب الاحكام القضائية من قبل الفقهاء ، فاقترح عليه توحيد الاحكام وإلزام الناس عليها ، وذلك بعد النظر في موارد الاختلاف وترجيح بعضها على البعض الاخر . اذ قال في (رسالة الصحابة) الى المنصور : «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين ، البصرة والكوفة ، وغيرهما من الامصار والنواحي ، اختلاف هذه الاحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والاموال ، فيستحل في ناحية منها ويحرم في ناحية اخرى . غير انه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحرمهم ، يقضي به قضاة جائزاً أمرهم وحكمهم . مع انه ليس ممن ينظر في ذلك من أهل

العراق وأهل الحجاز فريق الا قد لج بهم العجب في ايديهم ، والاستخفاف بمن سواهم ، فأقحمهم ذلك في الامور يستبيغ بها من سمعها من ذوي الالباب . أما من يدعي لزوم السنة منهم فيجعل ما ليس سنة سنة ، حتى يبلغ ذلك به الى ان يسفك الدم بغير بينة ولا حجة على الامر الذي يزعم انه سنة» . ثم قال : «فلو رأى امير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع اليه في كتاب ، ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة او قياس ، ثم نظر في ذلك امير المؤمنين في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ، ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه ، وكتب بذلك جامعاً لرجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطأ ، حكماً واحداً صواباً ، لرجونا ان يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الامر برأي امير المؤمنين وعلى لسانه ثم يكون ذلك من امام اخر الدهر ، إن شاء الله»[٧٦] .

٢ ـ المزاوجة بين الشورى والنظر

لكن اذا ما كانت خطوة ابن المقفع موضوعة لنظام فردي ؛ فلا مانع من أن يتم تجسيدها بصورة جماعية ، يكون العمل فيها متزاوجاً بين طريقتي الشورى والنظر . أي ان النظر في ادلة المجتهدين يكون جماعياً بحسب الشورى . ونحن نجد في الفترة الحديثة اصداء لهذه الطريقة لدى دعاة الانفتاح على المذاهب والمجامع الفقهية وإن كان ضمن اطر محدودة . كذلك قد يقال فيما مورس من مهام قانونية في بعض المجالات مما فرضتها التطورات الحديثة وضغوط الواقع .

وهو أمر مثلما يمكن للفقهاء القيام به ؛ فان من الممكن أيضاً لغيرهم ممارسته ممن لهم الرصيد الثقافي والاسلامي .

وقد يقال ان النتائج المتمخضة عن ممارسة الفقيه هي أقرب الى مراد الشرع وحقيقته ، وذلك لما يتمتع به الممارس من عمق وتخصص .

والجواب على ذلك انما يأتي بحسب النقاط التالية :

١ ـ ان ممارسة النظر ليس من وظيفتها استخدام آليات الاجتهاد ، ونحن هنا قد فرضنا الفقيه ناظراً وليس مجتهداً . فهو في هذه الحالة انما يعتاش على مائدة غيره من الفقهاء المجتهدين ، وبالتالي فلا فرق بينه وبين الناظر الذي يمارس نفس هذا الدور . أي ان نتاج كل منهما انما هو نتاج الفقيه المجتهد المتخصص .

٢ ـ ان صفة التخصص ليست كافية لجعل النتائج أقرب الى مراد الشرع . ذلك ان الأمر

(٧٦) الأنباري ، عبد الرزاق : منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية ، ص٦١ و٦٢ . كذلك : أمين ، أحمد : ضحى الاسلام ، ج١ ، ص٢٠٨ ـ ٢١٠ .

من جانب أهم يعتمد على طبيعة المنهج المتبع . فلو كان المنهج صارماً متصلباً ويعاني من مشكلة مزمنة فان النتائج المترتبة عنه لا بد وان تبتعد عن مسار الأقربية والتوافق مع مراد الشرع . وهنا يلاحظ ان منهج الفقيه لا يخلو من هذه العقدة ، رغم ممارساته التاريخية الطويلة والعمق الذي يتحلى به . فهو يحمل منهجاً متصلباً يمنعه في كثير من الأحيان أن يكون ملائماً لحل مشاكل الواقع ، بله القرب من مراد الشرع .

٣ ــ لا بد ان نفهم بأن للمثقف دائرتين معرفيتين ، إحداهما تتداخل ضمن دائرة الفقيه الواسعة ، فتدور في حياضها وضمن مدارها ، وهي دائرة النظر كما حددنا أُفقها . لكن في القبال هناك دائرة أخرى للمثقف قد تتقاطع مع دائرة الفقيه دون ان تتداخل معها ، وذلك طبقاً للمرتكزات المعرفية التي تتحكم في نتائج كل منهما . الأمر الذي يعفي المثقف من صلابة منهج الفقيه ، مما يساعده في افراز نتائج مقبولة قد تكون هي الأقرب الى مراد الشرع ضمن اعتبارات محددة كما ستأتينا الاشارة الى ذلك في خاتمة هذا الكتاب قبل طرح القضية بشكل دراسة متممة ومستقلة إن شاء الله تعالى .

اخيراً

يبقى ان اشير أخيراً الى انه بعد مرور اكثر من سنة ونصف على الطباعة الاولى لكتابي هذا ؛ صادفت كتاباً له اهمية خاصة بالنسبة الى الموضوع الذي استهدفته وطرقته بالبحث . اذ وجدت فيه أمرين متلازمين ، أحدهما انه يشير بصراحة الى الطريقة التي اطلقت عليها بالنظر ، وهي الخاصة بفئة من الناس ليسوا من العلماء المختصين ولا من العوام المقلدين . أما الآخر فهو انه قد استدل على صحة الطريقة ببعض الأدلة التي اعتمدناها ، كما في الدليل المستمد من آية الزمر/ ١٨ . كما أثار دليلاً آخر على سبيل السجال لاقناع الخصم ، وهو يقارب ما ذكرناه في بعض مناقشاتنا التي اوردناها ضمن عنوان (المرتبة الاجمالية) لمراتب طريقة النظر . ذلك هو كتاب (حقائق الاحكام في رسالات الاسلام) للمرحوم الشيخ محمد بن عبد الرزاق الكاظمي(٧٧) . فهو في كتابه يسلك منهجاً تعليمياً عبر إثارة السؤال ليجيب عليه . ومن ذلك انه يسأل فيما نحن بصدده فيقول : ما هو موقف الناس من اختلاف الفقهاء؟

وهو يجيب عليه بقوله : «ان مدارك الناس مختلفة وعقولهم متفاوتة فمنهم من له أهلية التمييز وهم أهل البصائر والعقول المتينة ، فهؤلاء يلزمهم أن ينظروا في الأقوال ويأخذوا

(٧٧) يبدو لي من عدد من القرائن ان النسخة التي صادفتها كانت من النسخ القليلة او النادرة ، وهي النسخة الخاصة بأهل بيت المرحوم الكاظمي وهم في دار الغربة ، وقد حصلوا عليها قريباً بمساعدة بعض اقربائهم في دار المقام .

بالقول الحسن كما قال تعالى : ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولائك الذين هداهم الله وأولائك هم أولو الألباب﴾ . هذا مع امكان النظر لهم والا سقط عنهم . أما أهل الأهواء والعقول الضعيفة وهم الاكثرية فهؤلاء ليسوا من أهل التمييز ، فهم لا يذعنون لدليل ولا برهان والحق عندهم تابع لأهوائهم وشهواتهم فيحرم عليهم الخوض في اقوال العلماء وترجيح قول هذا الفقيه على ذلك» .

ثم يستأنف السؤال مرة اخرى قائلاً : صريح كلامكم يدل على أن قسماً من الناس غير الفقهاء يمكنهم تمييز القول الاحسن . فهل يمكن ايضاح هذا القول ودعمه بالدليل؟

ويجيب عليه بالقول : «نعم ان أحكام الاسلام جاءت لكافة الناس وقد ادركها على الاجمال المسلمون وفيهم أعراب الجاهلية فعملوا بها بقيادة النبي (ص) ففازوا وسعدوا ولم يكن الاسلام ألغازاً وتعمية كما لم يكن الرسول ليتكلم بغير ما يفهمه الناس «وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه» . اذن فليس من الصعب ان يفهمه من هم خير من أولئك الأعراب ادراكاً اذا جردنا الاسلام مما أُدخل فيه من الزخارف وقطعنا الأشواك التي زرعت في طريقه ، ثم ان العلماء أوجبوا على كل أحد معرفة اصول الدين بالادلة والبراهين ، ومعرفة الدليل تستدعي ان يكون للمكلف تمييز رجح به دليل خصومه ، فاذا جاز حصول التمييز لغير الفقيه في الاصول جاز حصول التمييز له في الفروع بطريق أولى»[٧٨] .

وواضح مما قدمنا ان الشيخ الكاظمي يدعو أهل التمييز من غير المختصين الى مزاولة النظر في الآراء الفقهية وعدم الركون الى التقليد ، وذلك في وسط تتزاحم فيه أشكال التقليد والجمود مما هو بعيد عن روح الاسلام ومقاصده .

(٧٨) حقائق الاحكام في رسالات الاسلام ، ص٢٦ــ٢٧ .

الفصل السابع

العقيدة وطريقة النظر

الإجتهاد والتقليد في العقائد

الحقيقة الرئيسة التي ينبغي التذكير بها هي أن الممارسة الإجتهادية لا تقتصر على البحوث الفقهية ؛ رغم أن شيوع إصطلاح مفهوم «الإجتهاد» لم يعرف إلا في هذه البحوث . فمن النادر ما يعبر عن البحث في قضايا العقائد وعلم الكلام بالإجتهاد ، بل غالباً ما يعبر عن ذلك بلفظتي «النظر والعلم» . فمثلاً أن علماء الكلام يقولون حول قضية عقائدية ما : «يجب على المكلف العلم أو أن يعلم . .» ، أو يقولون : «يجب عليه النظر أو أن ينظر . .» ، من غير أن يقولوا : «يجب عليه الإجتهاد أو أن يجتهد . .» .

ويعود السبب في ذلك إلى أن هؤلاء العلماء تصوروا بأن القضايا الرئيسية لعلم العقائد من المفترض فيها أن تفضي إلى الجزم واليقين ؛ لا الظن الذي هو من لوازم عملية الإجتهاد في الغالب . لهذا يقول البعض : «كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والإستدلال فهو من الأصول . وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والإجتهاد فهو من الفروع»[(١)] .

وعليه فقد أخفى أهل الكلام حقيقة الحركة الإجتهادية في الموضوع الذي تناولوه بالبحث والتحقيق . بل يمكن القول إنهم لم يجيزوا الإجتهاد مادام أنه يفضي إلى الظن ، حيث أن الظن والشك والجهل والتقليد كلها تعد بنظر الغالبية من علماء الكلام من موجبات الكفر والضلال . الأمر الذي أدى إلى غلق باب النظر في العقائد بالجمود والتقليد ، وهو خلاف ما حصل – نسبياً – في علم الفقه ؛ مثلما هو الحال لدى بعض الفرق الإسلامية ، مع أن النظر أو الإجتهاد في العقائد أشمل وأقدم وأولى منه في الفقه . إذ لولا الأول ما صح الثاني لتوقف مباني الفقه على صدق العقيدة . كذلك فإن الإجتهاد في العقائد عيني يتعلق بكل مكلف ، بينما هو في الآخر كفائي . . فرغم هذه الأهمية لعلم العقائد نجده بخلاف نظيره قد أُسدل عليه الستار ، حتى أن الحوزات العلمية لا تخصص له باباً للدراسة والمباحثة ، وهي إن فعلت

(١) الملل والنحل ، ص٢٠ .

أحياناً فإنما تفعل ذلك لأجل التقرير لا التحقيق . أما على صعيد الحركة العلمية ؛ فربما أُقفل باب النظر في العقائد بعد أن وصل الجدل بين المذاهب أوجّه ولم يعد هناك سوى المختصرات والشروحات والتقريرات المذهبية . في حين لا يزال الفقه يتمتع بحركة علمية ؛ مثلما هو الحال في الوسط الشيعي .

مع أن هناك مفارقة ، وهو أن النظر والإجتهاد في العقائد حيث يعد واجباً عينياً يلوح كل مكلف ؛ فعلى هذا يفترض أن تلزم عنه الحركة والدينامية ؛ بخلاف الفقه الذي فيه الإجتهاد كفائي ، مما يجعله أقل حركة وثراء لكونه يقوم في الغالب على التقليد . وعليه يصح التساؤل عن علة تحول ما يفترض فيه الإجتهاد إلى تقليد ، وما يفترض فيه التقليد إلى إجتهاد ، ولو ضمن حدود؟

في البدء نعترف بأن من بين الأسباب الهامة التي جعلت من الفقه يتحرك بحركة تفوق حركة علم الكلام مهما كانت محدودة ونسبية ؛ إنما ذلك الذي يعود إلى الإعتبارات التي تتعلق بموضوع العلم الذي يبحثه كل منهما . إذ الأول له علاقة بالحياة العملية للإنسان ، وهي في حالة تغير مستمر تحتم على هذا العلم أن يواكب ما يطرأ فيها من تطورات ؛ على العكس من علم العقائدً ، حيث من طبيعته هو أنه يبحث في قضايا ثابتة لا تقبل التغيير والتجديد في الغالب ، كما لا تتعلق بزمان دون آخر ، الأمر الذي يجعل من نتائجه ثابتة لا تتغير بتغير الزمان وتجدد الأحوال ، خلافاً لما يحصل مع علم الفقه . .

لكن يضاف إلى ذلك نجد هناك عاملاً أهم ؛ وهو أن دعوة الحث على النظر والبحث في العقائد رغم أهميتها الكبيرة إلا أنه قد تخللتها نزعة التكفير التي كان لها أثر بالغ في جمود هذا العلم وتوقفه . حيث يصعب على الفرد في هذه الحالة أن يخرج عن الضغوط النفسية والإجتماعية لبيئته المذهبية التي تربى في ظلها منذ نشأته الأولى ، خاصة وأن الإنسان ميّال للتقليد بسبب الإلفة . الأمر الذي يجعل من المكلف مقلداً لا يتجرأ على الإجتهاد والنظر حتى لو تظاهر بذلك كما هو حاصل لدى الكثير من المتوسمين بإسم العلم[٢] .

---

(٢) ما ذكرناه إنما هو على خلاف ما يدعيه علماء الكلام من أن الإنسان بطبعه يندفع إلى النظر حتى يجد ضالته في الحقيقة ، وذلك بسبب عامل الخوف ، حتى جعلوا منه أعظم أدلتهم على وجوب النظر ، فذكروا أنه قد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس سواء كان هذا الضرر معلوماً أو مظنوناً به ؛ ففي كلتا الحالتين يجب على الإنسان أن يتحمل مسؤولية النظر (انظر بهذا الصدد المصادر التالية : الهمداني ، عبد الجبار : المجموع في المحيط بالتكليف ، ج١ ، ص١٧ . الهمداني : المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، ج١ ، ص١٧٢ . الحلبي ، تقي الدين أبو الصلاح : تقريب المعارف ، ص٣٣ـ٣٤ . الحلي ، جمال الدين يوسف بن المطهر : أنوار الملكوت في شرح الياقوت ، ص٥٤ . الطوسي : تمهيد الأصول ، ص٦) . ثم راحوا يعددون دواعي الخوف فذكروا منها ما قد يسمع الإنسان من الإختلافات المذهبية لدى الناس ، حيث يرى أن كل مذهب يضلل أو يكفّر ما عداه من المذاهب فيخاف من ذلك الضلال والخسران ، وهذا ما يدعوه إلى النظر =

فالملاحظ أن المكلف سواء في تقليده للمذهب الذي نشأ فيه ، أو في إجتهاده إذا ما خرج بنظره عن حدود دائرة هذا المذهب ؛ فرغم إنه بحسب النظر المبدئي يظل محكوماً عليه بالكفر أو الضلال . . لكن شتّان بين الكفرين : إذ الكفر الثاني مفضوح ، كما أنه يتضمن المخالفة والخروج على الدائرة المغلقة لما يسمى بالفرقة الناجية وسط فرق الضلال[3] ، بينما

= والتفكر في نيل الحقيقة ، ومنها ملاحظة ما في نفسه من آثار النعم فيخاف إن لم يعرف المنعم ويشكره فسوف يتعرض إلى العصيان ما يجعله مستحقاً للذم والعقاب ، ومنها حصول الخواطر من قبل الله تعالى أو الملائكة (المجموع في المحيط ، ج١ ، ص١٧ـ١٨ . وتمهيد الأصول ، ص١٩٩) . بل حتى مع عدم إلتفات الإنسان إلى أي داع يدفعه إلى الخوف من العوامل الخارجية ؛ كان لابد على الله تعالى أن يلهمه الخاطر ليتنبه ويشعر بوجوب النظر (تمهيد الأصول ، ص١٩٩ـ٢٠٠) . وتأكيداً لهذا الوجوب صرح أبو هاشم بأن عدم عقاب تارك النظر ما هو إلا إغراء بالقبيح (عثمان ، عبد الكريم : نظرية التكليف ، ص٨٩) .

لكنا سبق أن كشفنا عن موارد الخلل والتناقض في مثل هذه الأدلة المتعالية ، وذلك في دراستنا المعنونة : منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، مجلة دراسات شرقية ، العدد المزدوج (التاسع والعاشر) ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م ، ص٢٠ وما بعدها .

(٣) إعتقد أغلب علماء الإسلام أن الفرق الإسلامية كلها ضالة في النار إلا واحدة ناجية ؛ إختلفوا حولها وتنافسوا عليها بزعم كل واحد منهم أنه منها ، وذلك اعتماداً عما جاء في بعض الروايات عن النبي (ص) أنه قال : «إفترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى إثنتين وسبعين فرقة ، وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة» . ومن الواضح أن المراد من العدد (٧٣) لا يدل على الكثرة ، وإلا لكان التحديد حدياً ؛ كإن يرد في الحديث سبعون فرقة أو ثمانون أو مائة أو ألف أو غير ذلك . لذا لا تجد من العلماء من يعد لهذا العدد دلالة الكثرة ، وبالتالي فقد كان عليهم أن يجتهدوا في تعداد هذه الفرق من حيث الواقع التاريخي ، لكن الواقع لم يؤيد هذا الحصر . وعليه فقد جرت عمليات التعداد بصورة عشوائية غير منتظمة ؛ كل فريق يسعى نحو تكثير وتمزيق الفرق الكبيرة الأخرى إلى الحد الذي يوصلها إلى إثنتين وسبعين فرقة لأدنى مناسبة وإعتبار ، في الوقت الذي لا يعترف بكثرته بمثل ما لدى غيره ؛ ليوهم بأنه عبارة عن الفرقة الناجية . هكذا فعل الشهرستاني في (الملل والنحل ، ص٢) . ومثله عمل ابن الجوزي في (تلبيس ابليس ، ص٢٨ـ٢٩) . وكذا فعل البغدادي في فرقه (انظر مختصر الفرق بين الفرق ، ص٢٨) . ونفس الحال مع كثير من المتكمين وأصحاب الفرق والفقهاء . وهناك من لم يعين الفرق الضالة على التحديد لعدم معرفة المقياس في ذلك ، كما هو الحال مع الطرطوشي الذي أيده الشاطبي في (الاعتصام ، ج٣ ، ص٨٠ـ٨٣ . والموافقات ، ج٤ ، ص١٨١ وما بعدها) . لكن في القبال هناك من اعتبر الحديث موضوعاً من الاساس رغم تعدد رواته ، كما هو الحال مع ابن حزم وغيره (الفصل لابن حزم ، ج٣ ، ص١٣٨ . ومذاهب الاسلامية لبدوي ، ج١ ، ص٣٣ـ٣٤) ، خصوصاً الزيادة القائلة «كلها هالكة الا واحدة» . وقد حذّر الامام اليمني محمد ابراهيم (المتوفي سنة ٨٤٠هـ) في (العواصم والقواصم) من هذا الحديث بقوله : «وإياك والاغترار ب(كلها هالك الا واحدة) فانها زيادة فاسدة ، غير صحيحة القاعدة ، ولا يؤمن ان تكون من دسيس الملاحدة» ، معتبراً ان في سند الحديث ناصبياً كان يسب الامام علياً ، وهو أزهر بن عبد الله - ابن سعد - الحرازي . كذلك فعل الامام الشوكاني حيث ذكر بأن زيادة «كلها في النار الا واحدة» قد ضعّفها جماعة من المحدثين (انظر : القرضاوي : مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب ، رسالة التقريب ، عدد١٣ ، ص١٤٦ـ١٤٨) .

والاهم من كل ذلك ان الحديث فضلاً عن انه لا يحظى بوثاقة تاريخية من حيث عدد الفرق ، وفضلاً عن أن مقولته تتعارض مع مبدأ العدل الإلهي وضرورة حق الإجتهاد والتعبير عن الرأي وحرية الفكر ؛ فكذلك يلاحظ أن متن الحديث لما كان يحمل متوالية حسابية تجعل من التاريخ قائماً على صورة رياضية ، بحيث أن الفارق في الإفتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر ؛ فان ذلك يعني إخلالاً بالقيمة الإحتمالية لإمكانية الحدوث بهذا الشكل الرياضي ، كما يشهد عليه الواقع الإستقرائي للأحداث ، ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تؤيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث (انظر التفصيل فيما أوردناه في كتابنا : مدخل الى فهم الاسلام ، ص٣٤ـ٣٥) .

الكفر الأول خفي ، والأهم من ذلك إنه يرضي تلك الدائرة بعدم مخالفتها والخروج عليها . وهذا ما يكرس التقليد دون الإجتهاد ، حيث يصبح النظر والإجتهاد مذموماً ومحكوماً عليه بالكفر إذا ما أخرج المكلف عن دائرته المذهبية التي صادف أن تربى في ظلها . في حين يكون التقليد من الناحية العملية مطلوباً لأنه يمثل أفضل سلوك للحفاظ على ثبات المذهب وديمومته .

التكليف بالعقائد والنزعات المتساهلة

على أنه لا ينكر أن هناك إتجاهات إتخذت مواقف متباينة دون أن تصر على وجوب تحصيل العلم والقطع في العقائد ولا وجوب النظر والإجتهاد فيها .

فهناك من يرى صحة تحصيل العلم أو الجزم بالأصول ولو من حيث التقليد ، فقد أباحه قوم من اصحاب الشافعي كما حكاه ابو الحسين المعتزلي(٤) ، وذهب إليه جماعة من الناس على ما نقله القاضي عبد الجبار الهمداني(٥) ، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وكذلك الأصفهاني(٦) . وعند البعض إنه وإن كان لا يصح عقد القلب على ما يقوله الغير في أصول الدين ، لكن يجوز الإكتفاء عنده بما يقوله الغير في هذه الأصول إن حصل منه اليقين ولا يشترط الإستناد إلى الدليل والبرهان ، كما هو رأي الخوئي(٧) .

وهناك من يرى كفاية الظن المستفاد من النظر أو الإجتهاد في معرفة تلك الأصول ، وهو ما ذهب إليه جماعة من أهل البصرة على ما حكاه القاضي الهمداني(٨) ، كما أنه المحكي عن الشيخ البهائي(٩) .

كذلك هناك من إكتفى بتحصيل الظن مطلقاً ولو عن تقليد ، وهو المنسوب إلى المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب (المدارك) والمجلسي والمحدث الكاشاني(١٠) ، وإن كان يبدو أن

---

(٤) المعتمد ، ج٢ ، ص٩٤١ .

(٥) الهمداني ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٦٠ــ٦١ . كذلك : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج١٢ ، ص١٢٥ و٥٣١ .

(٦) انظر : فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٨٣ . والفصول الغروية ، ص٤١٦ .

(٧) الإجتهاد والتقليد للخوئي ، ص٤١١ .

(٨) المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج١٢ ، ص٥٢٦ .

(٩) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٧٢ .

(١٠) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٧٢ .

هؤلاء يشترطون أن يكون تحصيل الظن للحق دون سواه ، أي أن يكون المكلف ظاناً بصحة الإعتقاد الذي عليه «الفرقة الحقة» ــ الإمامية الإثنا عشرية ــ لا غيرها .

ويرى بعض آخر أن النظر أو الإجتهاد لتحصيل العلم أو الظن في معرفة الأصول وإن كان واجباً عقلياً مستقلاً إلا أنه معفو عنه من قبل الشرع ، وبالتالي جاز التقليد في معرفة الأصول ، وهو المنسوب إلى الشيخ أبي جعفر الطوسي(١١) . وإن كان نفسه يرى تبرئة ذمة المقلد للحق دون سواه ، حيث نصّ على أن المقلد للحق معفو عنه(١٢) .

التخطئة والتبرئة

يضاف إلى ما سبق أن هناك بعض الإتجاهات التي دعت إلى تبرئة ذمة المجتهد في العقائد إن أخطأ بعد بذله الوسع في البحث . فأول ما يلاحظ أن للمعتزلة دوراً بارزاً في تبرئة ذمة المخالف للحق بعد بذله الجهد للنظر والإجتهاد . فقد نُقل عنهم أنهم رتّبوا الكثير من الأحكام العقلية إنطلاقاً من قاعدة العدل ، منها ما يلي :

١ ــ قولهم إنّ من لم تبلغه دعوة الإسلام وعرف بالعقل توحيد ربه وعدله وحكمته ؛ كان حكمه حكم المسلمين ، وهو معذور في جهله النبوة وأحكام الشريعة .

٢ ــ بل قولهم إنّ من لم تبلغه دعوة الإسلام ولم يعرف ربه فلا تكليف عليه ، وليس له في الآخرة ثواب ولا عقاب . أما من عرف الله منهم ثم جحده فذلك عليه الحجة(١٣) .

وقد إستدل الجاحظ على كون المخطئ في العقائد معذوراً لا إثم عليه مادام أنه غير معاند إذا ما بذل أقصى جهده في النظر ؛ وذلك بقوله تعالى :﴿لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها﴾(١٤) . ومثل ذلك ما يراه من المعتزلة عبيد الله بن الحسن العنبري(١٥) .

كما ذهب عدد قليل من علماء الشيعة الإمامية إلى تبرئة ذمة المجتهد المخطئ في العقائد ؛ منهم الشيخ البهائي الذي وجد من شنّع عليه في إعتقاده بمعذرية المخطئ في الحق بعد بذله الوسع للنظر(١٦) . ومثل ذلك ما ذهب إليه الشيخ زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني والذي وافقه الشيخ المعاصر محمد جواد مغنية ؛ معتبراً كلامه يتفق مع أُصول الشيعة(١٧) .

(١١) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٧٢ــ٢٧٣ و٢٨٨ .

(١٢) فرائد الأصول ، ج١ ، ص١٤٨ و٢٨٨ .

(١٣) كرم ، أنطون غطاس/ اليازجي ، كمال : أعلام الفلسفة العربية ، ص١٢٦ .

(١٤) سورة البقرة/ ٢٨٦ .

(١٥) انظر كلاً من : الإحكام للآمدي ، ج٤ ، ص٤٠٩ . ومناهج الإجتهاد في الإسلام ، ص٣٧١ــ٣٧٢ .

(١٦) نعمة ، عبد الله : فلاسفة الشيعة/ حياتهم وآراؤهم ، ص٤٠٦ .

(١٧) مغنية ، محمد جواد : الشيعة في الميزان ، ص٢٨٢ .

على أن العاملي لم يقتصر على الإعتقاد بمعذرية المخطئ في الحق إذا ما بذل جهده ووسعه في النظر ، بل إعتبر المعذرية سارية للمقلّد أيضاً . وهو بهذا يعد أن من خالف الحق سواء عن نظر أو تقليد فهو معذور ، الأمر الذي وجد من شدّد عليه النكير في ذلك كما هو الحال مع الشيخ الأردبيلي(١٨) .

أما بخصوص إعتقاد علماء أهل السنة فقد نقل إبن حزم أن منهم من لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في إعتقاد أو فتيا ، بل له أجره على إجتهاده ، وهو قول إبن أبي ليلى وأبي حنيفة والشّافعي وسفيان الثوري وداود بن علي . وقد أضاف إبن حزم بأنه قول «كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة ، لا نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً إلا ما ذكرنا من إختلافهم في تكفير من ترك صلاة متعمداً»(١٩) .

لكن مع ذلك يلاحظ أن ما نقله إبن حزم على فرض صحته فهو يعني أن التبرئة والتصويب لا يخرجان عن حدود الدائرة الإسلامية للمكلف . بمعنى أن المكلف مبرئة ذمته مادام أنه معتقد بالأصول الدينية من التوحيد والنبوة والمعاد وما شاكلها . .

التخطئة والتكفير

نعود الآن إلى ما سبق أن أشرنا إليه من أن أغلب العلماء ذهبوا إلى وجوب النظر وتحصيل الجزم أو العلم في معرفة أصول الدين والإعتقاد ، حتى أشار صاحب (المعتمد) الى ان اكثر المتكلمين والفقهاء منعوا التقليد في التوحيد والعدل والنبوات(٢٠) . بل جاء عن البعض ان عليه الإجماع كما هو قول العلامة الحلي في (الباب الحادي عشر)(٢١) .

وإذا كان الحلي لم يحدد جميع الواجبات على المكلف في العقائد سوى تلك التي تتعلق بأصول الدين المتعارف عليها كالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد ؛ فإن هناك العديد من علماء الكلام جعلوا الواجبات التي تقع على عاتقه لا تقتصر على معرفة مثل تلك الأصول ، بل أضافوا إليها الكثير من المسائل الكلامية الأخرى . فالمعتبر عند الكثير أن أصول الدين الواجب إعتقادها هي ليست مجرد خمسة أو ثلاثة ، وإنما تمثل غالب مسائل علم الكلام كما حددها المعتزلة(٢٢) . وهناك من أضاف إلى الأمر ما أطلق عليه بأصول الشريعة كالصلاة وعدد ركعاتها(٢٣) .

(١٨) الجواهر ، ج٤١ ، ص١٨ــ١٩ .

(١٩) إبن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٣ ، ص١٣٧ــ١٣٨.

(٢٠) المعتمد ، ج٢ ، ص٩٤١ .

(٢١) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٧٢ و٢٨٢ .

(٢٢) تمهيد الأصول ، ص نهم و١ .

(٢٣) المعتمد في أصول الفقه ، ج٢ ، ص٩٤١ .

مهما يكن فقد ترتب على ذلك أن أصبحت الأدلة الكلامية من الواجبات التي يلزم على المكلف الإتيان بها . وإزدادت حمولة هذا التكليف عند الباقلاني الأشعري في إذاعته لمبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»(٢٤) ، حيث أصبح الدليل «شريعة» ، والإجتهاد «نصاً» .

والأهم من ذلك كله ؛ هو أن الكثير من العلماء مالوا إلى الإعتقاد والقول بأن من جهل أو قلّد أو شكّ في أُصول الدين فهو كافر(٢٥) . وقد نسوا أو تناسوا أن ذلك يعني تكفير أغلب المسلمين ، إذ لا حول لهم ولا قوة في أن يتمكنوا من البحث في الأدلة الخاصة في الأُصول والتوصل إلى القطع واليقين عن طريق البرهان ، خاصة أن تلك الأُصول هي موضع إختلاف المختصين وموارد الأخذ والرد بينهم ، فكيف يتمكن بسطاء الناس من الإستدلال عليها؟ ! . يضاف إلى أن الإلفة تمنعهم من أن يفكروا فيما هو خارج عما تفرضه عليهم البيئة المذهبية . لذلك فليست الدعوة المطالبة بالبحث في الأُصول إلا صيغة مكرسة للتقليد كما سبق أن عرفنا .

---

(٢٤) تاريخ إبن خلدون ، ج١ ، ص٨٣٥ـ٨٣٦ .

(٢٥) فمثلاً ذكر الشريف المرتضى أن المكلف إذا كان جاهلاً أو شاكاً أو مقلداً ؛ فهو مضيع للمعرفة الواجبة وبالتالي يُحكم بكفره . بل وكفّر المخالف ، معتبراً أن المكلف وإن جازت عارفيته لله تعالى إلا أنه «لا يجوز أن يستحق الثواب على معرفته لوقوعه على غير الوجه الذي وجب عنه» (رسائل المرتضى ، ج٢ ، ص٣١٦ و٣٩١) . ومثل ذلك ما فعله الشيخ الطوسي كما في بعض رسائله (رسالة الإعتقادات ، ضمن الرسائل العشر للطوسي ، ص١٠٣) . كذلك فعلى ما ذكر الشيخ محمد عبدة بأنه «قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصاً الشيخ الأشعري على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن . وكل من ليس بمستيقن في الأُصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر . أما الكبرى فظاهرة ، وأما الصغرى فقد أقمنا عليها برهاناً حاصله أن المقلد : إما أن يعلم حقية ما عليه مقلده أم لا . الثاني : يستلزم المطلوب ، فإنه إذا لم يعلم حقية ما عليه مقلده فهو متردد فيه ، إذ ليس بعد العلم إلا التردد أو الجزم بالنقيض . وعلى الأول : إما أن يعلم الحقية بنظره أو بتقليد آخر . وعلى الثاني ننقل الكلام إليه ، ويتسلسل ، وعلى الأول قد صار مجتهداً ناظراً لا مقلداً ، وهو خلاف المفروض ، وليس بطلان التسلسل ههنا لما يبرهنون عليه ، بل لإستلزامه عدم العلم ، إذ لم يصل إلى ما به يعلم . فإذن كل مقلد فليس بمستيقن . بل ذلك يجده كل أحد ، فإن كثيراً من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم ، ويزيلونها عنهم بالإعراض والإشتغال بأفكار أخر ، لكن ذلك لا ينفعهم ، فإنه قد وقر في نفوسهم الزيغ ، فإذا تعطلت الحواس بدا لهم ما كانوا يخفون ، وهو سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى»(عبدة ، محمد : الشيخ محمد عبدة بين الفلاسفة والكلاميين ، القسم الأول ، هامش ص٢٣ـ٢٤) . وصرح أبو إسحاق الشيرازي قائلاً : «من إعتقد غير ما أشرنا إليه من إعتقاد أهل الحق المتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر» (شرح اللمع ، ج١ ، ص١١١ . كما انظر بصدد التكفير : الفصل لإبن حزم ، ج٣ ، ص١٣٧ ـ ١٣٨ . والمستصفى للغزالي ، ج٢ ، ص٣٥٧ ـ ٣٥٨) . لذلك كان الشافعي يقول : «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ، ورأيت أهل الحديث يخطىء بعضهم بعضاً ، والتخطئة أهون من الكفر» .

العوام ومشكلة التكليف

هكذا يتضح أن مطالبة العوام بتقديم الأدلة على الأصول والعقائد لا معنى لها . إذ هم في الغالب قاصرون عن تحقيق هذه المرتبة الإجتهادية . لذلك نجد بعض المتأخرين يعترف بمثل هذا القصور فيبرّئ ذمة العوام من البحث في الأدلة ، كما هو الحال مع الشيخ الأنصاري الذي يصرح قائلاً : «إنّ الإنصاف أنّ النظر والإستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطّن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم ، لكثرة الشُّبَه الحادثة في النفس والمدوّنة في الكتب ، حتّى أنهم ذكروا شُبَهاً يصعب الجواب عنها للمحققِين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام ، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ، ليشتغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده ، خصوصاً والشيطانُ يغتنمُ الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهيات ، وقد شاهدنا جماعةً قد صرفوا أعمارهم ولم يحصِّلوا منها شيئاً إلا القليل»[٢٦] .

أما القول بأنه يكفي معرفة الإجمال من الأدلة كما ذهب إلى ذلك الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما[٢٧] ؛ فهو وإن كان في حد ذاته صحيحاً ؛ لكنه من الناحية العملية لا يتحقق في الغالب على وجهه الصحيح . ذلك أن الناس تندفع إلى أخذ المجمل من الأدلة بالتقليد من غير تحقيق ؛ وفاقاً مع ما هو سائد فيما تفرضه بيئاتهم المذهبية .

وعليه فإن هذا الحال يفضي إلى جعل الناس على حالهم من التقليد دون تغيير ؛ مثلما أن نزعة التكفير المقتونة مع الحث على النظر في الأدلة تكرس هي الأخرى التقليد بعدم مخالفة حدود المذهب ، كما رأينا ، بل ربما لأجل ذلك نرى أن نزعة التقليد قد لاحت حتى العلماء إلا ما شذّ منهم ، وذلك باعتبار أن العالم لا ينشأ عالماً إبتداءاً ، بل لا بد من أن يمرّ بمرحلة التقليد والتغذي من المذهب أو البيئة التي تربى في أحضانها ، الأمر الذي تنعكس في نفسه

(٢٦) فرائد الأصول ، ج١ ، ص٢٨٣ . كما انظر بهذا الصدد : الكفاية ، ص٣٧٩ و٣٨٠ . والفصول الغروية ، ص٤١٦ .
(٢٧) رسائل المرتضى ، ج٢ ، ص٣٢١ . وعدة الأصول ، ج١ ، ص٣٥٥ . ومعالم الدين ، ص٣٨٧ .

صورة المذهب بما يتضمنه من معارف وميول تكبر معه عند الكبر ، فيترآى له حين ذاك وكأنه محقق عنده ما يكفيه من الأدلة على العقائد ، مع أنه قد حملها معه وهو لازال صغيراً مقلداً . لذلك لا نرى من العلماء من إنقلب على إعتقادات بيئته ، فكلٌ يدافع على ما يمنعه الآخر بحسب موقعه المذهبي ، من غير تبادل في المواقع إلا ما شذ وندر . فالشيعي يظل شيعياً ، كما أن السني يظل سنياً ، وكذا اليهودي والنصراني وغيرهم من علماء المذاهب والأديان والطوائف(٢٨) . ورغم أن هذا الحال خاطئ لا يقره المنطق والعقل باعتباره دالاً على نزعة التقليد المنكرة والمذمومة(٢٩) ؛ إلا أنه من الناحية الواقعية يعد مقبولاً لا ينكره ولا يرفضه أحد . والسبب في ذلك هو أن إخلاص المكلف وحياده العلمي في بحث الأدلة دون إعتبارات أُخرى عدا معرفة الحقيقة ؛ يبعث - ولا بد - على الإختلاف ، مثلما نلاحظ ذلك في الفقه وغيره من العلوم . الأمر الذي يفضي إلى تبادل المواقع وتوزيعها بين العلماء داخل الفرق والمذاهب المتنافسة . وهذا ما يجعلها ساخطة على الدوام لإنقلاب أقطابها عليها بين حين وآخر .

سن البلوغ ومشكلة التكليف

كما أن هناك مشكلة أُخرى تتعلق بسن البلوغ ، حيث أن السن المقرر للبلوغ والتكليف لا يتناسب كلياً مع المطالبة بمعرفة الأدلة على الأصول والعقائد . فأغلب العلماء يذهبون إلى أن

(٢٨) بهذا الصدد يحلل الغزالي ظاهرة التقليد للبيئة المذهبية من قبل العلماء بحسب الحيل النفسية ، فيقول : «وأما إتّباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على إتباعه ، وإن أردت أن تجرب هذا في الإعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها ، فلو قلت إنه مذهب الأشعري لنفر وإمتنع عن القبول وإنقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما كان سيء الظن بالأشعري ، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا ، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب ، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين بإسم العلم ، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل ، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما إعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة ، فيضعون الإعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه ، وبالدليل كل ما يوافقه ، وإنما الحق ضده ، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً ، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستقباح بتقديم الإلفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا» (الغزالي : الإقتصاد في الإعتقاد ، ص١٧٣) .

(٢٩) بهذا الصدد يشير المفيد إلى ضرورة أن ينقاد الباحث إلى ما يصل إليه عقله حتى لو خالف جميع المذاهب والبشر ، حيث يقول بصدد إحدى المسائل : «وقد جمعت فيه بين أصول يختص بي جمعها دون من وافقني في العدل والإرجاء بما كشف لي في النظر عن صحته ، ولم يوحشني من خالف فيه ، إذ بالحجة لي أتم أُنس ولا وحشة من حق والحمد لله» (المفيد ، أبو عبد الله محمد العكبري : أوائل المقالات ، ص١٣٠) . كما جاء عن تلميذه الشريف المرتضى ما قوله : «إعلم أنه لا يجب أن يوحش من المذهب فقد الذاهب إليه والعاثر عليه ، بل ينبغي أن لا يوحش إلا مما لا دلالة يعضده ولا حجة يعتمده» (عن : أوائل المقالات ، هامش ص١٣٠) .

بداية البلوغ لا تتعدى سن الخامسة عشرة(٣٠) ، فالتكليف يحصل عند الإنزال للغلام والحيض أو الحمل للفتاة(٣١) . وحيث أن ذلك يمكن أن يتأخر ويتقدم ؛ لهذا إعتبر الفقهاء أن لسن البلوغ إمتداداً بين بداية ونهاية . فهو يبتدئ في سن الثانية عشرة في الذكور وسن التاسعة في الأناث ، أما نهايته فقد إختلفت الإجتهادات حولها ، إذ ذهب أبو حنيفة إلى أنها تتحقق في سن الثامنة عشرة في الذكور والسابعة عشرة في الأناث ، كما هو المروي عن إبن عباس(٣٢) . لكن جمهور الأئمة وصاحبي أبي حنيفة إعتبروا النهاية تتحقق في سن الخامسة عشرة في الذكور والإناث معاً(٣٣) . والمشهور لدى المذهب الشيعي أن سن البلوغ أو التكليف هو الخامسة عشرة في الذكور والتاسعة في الأناث ، حيث المعتبر أن الغلام متى إحتلم بلغ وأدرك وخرج عن حد الطفولة ودخل إلى حد الرجولة . وكذا الأنثى إذا أدركت وأعصرت فإنها تكون إمرأة كغيرها من النساء(٣٤) .

مع أن الواقع يشهد بأن البلوغ الجنسي للغلام والفتاة لا يحولهما في الغالب إلى رجل وإمرأة ، كما أنه – عادة – لا يدخلهما في سن الكمال والرشد العقلي ؛ رغم ما له من تأثير على نمو العقل وإدراكاته . لذا فمن غير المعقول أن يُحدد التكليف بالعقائد بحسب تلك الإعتبارات من الإحتلام والحيض والإنزال ، أو من حيث بلوغ سن الخامسة عشرة أو ما

(٣٠) قال السبكي : إن الحكمة في تعليق التكليف بخمس عشرة سنة أن عندها بلوغ النكاح وهيجان الشهوة والتوقان ، وتتسع معها الشهوات في الاكل ، ويدعوه ذلك الى ارتكاب ما لا ينبغي ، ولا يحجره عن ذلك ويردّ النفس عن جماحها الا رابطة التقوى وتشديد المواثيق عليه والوعيد . وكان مع ذلك قد كمُل عقله ، واشتد اسره وقوته ، فاقتضت الحكمة الالهية توجه التكليف اليه ، لقوة الدواعي الشهوانية والصوارف العقلية واحتمال القوة للعقوبات على المخالفة . وقد جعل الحكماء للانسان اطواراً ، كل طور سبع سنين ، وانه اذا تكمل الاسبوع الثاني ؛ تقوى مادة الدماغ ، لاتساع المجاري ، وقوة الهضم ، فيعتدل الدماغ ، وتقوى الفكرة في الذكر ، وتتفرق الأرنبة ، وتتسع الحنجرة فيغلظ الصوت ، لنقصان الرطوبة وقوة الحرارة . وينبت الشعر لتوليد الابخرة ، ويحصل الانزال ، بسبب الحرارة (السيوطي ، الأشباه والنظائر ، ص٢٤٥) .

(٣١) قال كثير من المتفقهة على ما نقله الأشعري : لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأحد شيئين ؛ إما أن يبلغ الحلم مع سلامة العقل ، أو تأتي عليه خمس عشرة سنة . وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة . وقد شذّ عن جملة الناس شاذون فقالوا : لا يكون الإنسان بالغاً ولو أتت عليه ثلاثون سنة أو أكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم» . كما نقل عن جماعة أخرى قولهم : «لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يضطر إلى علوم الدين . فمن إضطر إلى العلم بالله وبرسله وكتبه فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب . ومن لم يضطر إلى ذلك فليس عليه تكليف وهو بمنزلة الأطفال . وهذا قول ثمامة بن أشرس النميري» (مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، ص٤٨٢) .

(٣٢) يقول أبو حنيفة في حد البلوغ : «إنا قد علمنا أن إبن عشر سنين لا يكون بالغاً ، وقد علمنا أن إبن عشرين سنة يكون بالغاً ، فهذان الطرفان قد علمنا حكمهما يقيناً ، ووكل حكم ما بينهما في إثبات حد البلوغ إلى إجتهادنا ، إذا لم يرد فيه توقيف ، ولا يثبت به إجماع» . على ذلك فقد رأى هذا الإمام أن حد البلوغ يكون ثماني عشرة سنة (الفصول في الأصول ، ج٣ ، ص ٣٧١) .

(٣٣) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج٢ ، ص٧٧٨ ــ ٧٧٩ .

(٣٤) فقه الإمام الصادق ، ج٥ ، ص٩٥ ــ ٩٦ .

دونها(٣٥) ؛ إلا أن يُخصص التكليف في أُمور معرفية واضحة لا تحتاج إلى جهد كثير من التفكير والتأمل ، كقضية وجود الله ووحدانيته ؛ اللتين يشهدان عليهما الواقع بوضوح تام لا يحتاج إلى التأمل والبحث والإطلاع .

من هنا فالتكليف في العقائد ينبغي أن يستند إلى الرشد العقلي بحسب الإستطاعة وبشكل منفصل عما ذُكر من تحديدات هي في حد ذاتها تمنع من التكليف وتدعو إلى التقليد . وقد سبق لبعض المتكلمين أن ذكر بأن البلوغ لا يكون إلا بكمال العقل . وقال بعض آخر : إن البلوغ هو تكامل العقل(٣٦) . بل صرح الأشعري معتبراً أن أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل(٣٧) . الأمر الذي يعني منع التكليف قبل هذا الكمال ، كما صرح به محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي ؛ معتبراً أن التكامل يعتمد على النظر والتفكير في الأشياء(٣٨) .

(٣٥) الملاحظ أن الحدود التي رُسمت لسن التكليف إنما تتعلق بالتكليف في الفروع والعبادات . لكن حيث أن ذلك يتوقف على معرفة العقيدة والإيمان بها بالدليل ؛ لذا فإن التكليف بها يقتضي أن يسبق ذلك الوقت وإن لم يحدده الفقهاء أو ربما لم يتطرقوا إليه لعلمهم بأنه عسير أو يصعب تحقيقه .

(٣٦) مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، ص ٤٨٠ .

(٣٧) المصدر السابق ، ص٤٨٢ .

(٣٨) نفس المصدر ، ص٤٨٢ . علماً أن جماعة من معتزلة بغداد إعتبروا أن الإنسان لا يكون بالغاً إلا مع الخاطر والتنبيه (المصدر ذاته ، ص٤٨١) .

العوام وطريقة النظر

يظهر لنا مما سبق أن الدعوة إلى تكليف الناس للبحث في العقائد هي دعوة متعالية فاقدة لشروطها، أو أنها فارغة لا معنى لها. إذ عوضاً من أن يكون الحث على البحث في العقائد عاملاً محفزاً يدفع الناس إلى الإجتهاد والنظر؛ فإنه على العكس يكرس - في حد ذاته - ظاهرة التقليد رغم النهي عنه وإعتباره من الأمور التي يُكفر عليها المكلف كما هو نظر الكثير من المتكلمين. فقد علمنا أن الناس ليس باستطاعتهم - غالباً - الخوض في مثل تلك المسائل. يضاف إلى أن سن البلوغ المقرر لا يفي بمثل تلك القدرة. والأهم من ذلك أن نزعة المعاداة والتكفير الناتجة عن أي مخالفة للبيئة المذهبية تجعل المكلف لا يفكر في البحث الجدي لمعرفة حقيقة العقائد التي تربى عليها. فهي نزعة متناقضة من حيث أن صاحبها يطالب الناس بالإجتهاد والبحث، لكنه في الوقت نفسه لا يحترم إلا إتباع ما يراه أنه صحيح، وكأن الحق لا يجوز أن ينشأ إلا معه، مما يعني أنه ينزّل نفسه منزلة الشرع. وهذا ماجعل الغزالي يرى أن مثل هذا التفكير هو أقرب للتناقض والكفر(٣٩).

من هنا نرى أن من الضروري قبل كل شيء أن تبرأ ساحة المجتهد والناظر في العقائد مهما وصل إليه من نتيجة، فهو لا يحاسب على ما إنتهى إليه عقله عند بذله الجهد في البحث والتفكير إن كان مخلصاً ومحايداً لا يبتغي غير ما يراه أو يظنه أنه الحقيقة. فهذا هو أول شرط معرفي لا بد منه للقضاء على التقليد في العقائد.

يضاف إلى هذا أن العامي لا يطالب بالإجتهاد كما يطالب المختص في ذلك، بل عليه أن

(٣٩) يقول الغزالي بهذا الصدد: ولعلك إن أنصفت علمت أن من جعل الحق وقفاً على واحد من النظّار بعينه؛ فهو إلى الكفر والتناقض أقرب. أما الكفر: فلأنه نزّله منزلة النبيّ المعصوم من الزلل الذي لا يثبت الإيمان إلا بموافقته، ولا يلزم الكفر إلا بمخالفته. وأما التناقض فهو أن كل واحد من النظّار يوجب النظر، وأن لا ترى في نظرك إلا ما رأيت، وكل ما رأيته حجة. وأي فرق بين من يقول: قلدني في مذهبي، وبين من يقول: قلدني في مذهبي ودليلي جميعاً، وهل هذا إلا التناقض؟!» (الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص١٣٣).

يعمل وفق مبنى طريقة النظر فينظر في أدلة المختلفين ليرجح بعضها على البعض الآخر ، أو يأخذ بما يراه عقله ووجدانه ؛ سواء بالطريقة التفصيلية إن كان من أهلها ، أو بالطريقة المجملة إن لم يمكنه ذلك . وما سبق أن سقناه من أدلة تثبت شرعية هذه الطريقة ووجوبها على كل من هو أهل لها في مجال الأحكام الفرعية ؛ هي نفسها تصلح في هذا المقام . أما منْ لم يسعه النظر بأيٍّ من الطريقتين الآنفتي الذكر فإنه إن كان قاصراً غير مقصّر فهو معذور وليس بمكلف في ذلك ، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي ونقله الشريف المرتضى عن قوم(٤٠) .

ولو أُشكل بأنه يجب على المكلف أن يحرز العلم أو القطع في معرفة أُصول الدين بدعوى أن الترجيح في الآراء من قبل العامي قد لا يفيد إلا الظن؟ فالجواب على ذلك هو أن من الواضح أن كثرة الإختلاف بين العلماء المختصين في تحديد أُمور العقيدة ومنها بعض أُصول الدين يجعل ولا شك من الصعب على العامي أن يصل إلى تحصيل العلم والقطع في الأصول كما ينبغي من دون أي أثر للتقليد ، فهذا أمر يعفي الناظر من لزوم معرفة ما يجب عليه على وجه القطع طالما ليس بوسعه ذلك ، مثلما يعفي العلماء مما يقعون به في الخطأ الذي يحتّمه إختلافهم في الموضوع ، وهو إختلاف دال على صعوبة المطالب ، وأن النتيجة ليست قطعية لدى المراقب غير المنحاز حتى لو تخيلها بعض المجتهدين بأنها قطعية عنده(٤١) . لذلك نجد بعض العلماء يعترف بوجود إحتمال ضعيف مضاد تتضمنها المعرفة الناشئة عن البحث في الأمور العقائدية(٤٢) . وهو أمر إن دل على شيْء فإنما يدل على كون البحث في العقائد لا

---

(٤٠) رسائل المرتضى ، ج٢ ، ص ٣٢١ . وفرائد الأصول ، ج ١ ، ص٢٨٨ .

(٤١) من أبرز علامات الإختلاف في العقائد ذلك الإختلاف الوارد في تحديد أصول الدين والمضامين التي تنطوي عليها . فكلنا يعلم مقدار الخلاف بين الفرق الإسلامية حول ماهية الأصول ، كما هو واضح بين ؛ المعتزلة التي جعلوها خمسة عبارة عن التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين ، والإمامية التي وافقت المعتزلة على الأصلين الأولين وأضافت إلى ذلك أصولاً ثلاثة أخرى هي النبوة والإمامة والمعاد ، والإشاعرة التي جعلتها ثلاثة هي التوحيد والنبوة والمعاد ، وهكذا يمكن أن يلاحظ مثل هذه الفوارق لدى الفرق الأخرى . أما الإختلاف في المضمون فكلنا يعلم كم هو حجم الخلاف الحاصل حول تحديد ماهية التوحيد ، خاصة بين الأشاعرة من جهة والمعتزلة والإمامية من جهة أخرى ؛ رغم وضوحه وبداهته على نحو الإجمال ، وكذا نفس الحال يقال بصدد مفهوم العدل وما يترتب عليه من عقائد .

(٤٢) حيث أن المحدث يوسف البحراني صرح في كتابه (الدرر النجفية ، ص٦٣) قائلاً : « . . جعل الشارع الكتاب والسنة مناطاً للأحكام ومرجعاً في الحلال والحرام على الوجه المتقدم ذكره آنفاً ، فكل ما أخذ منهما وأستند فيه إليهما فهو معلوم ومتيقن عنه ، حيث أنه مأخوذ من دليليه الذين أمر بالأخذ منهما والتمسك بهما ، والظن ليس هو مناط العمل ؛ بل العلم بأنّا مأمورون بالعمل بهما والأخذ بما فيهما ، وقيام الإحتمال الضعيف في مقابلة الظن الغالب لا يقدح فيه ولا ينافيه . وما أشتهر من أنه إذا قام الإحتمال بطل الإستدلال فكلام شعري وإلزام جدلي ، إذ لو تم ذلك لإنسد باب الإستدلال ، إذ لا قول إلا وللقائل فيه مجال ، ولا دليل إلا وهو قابل للإحتمال ولقام العذر لمنكري النبوات فيما يقابلون به أدلة المسلمين من الإحتمالات ، وكذا منكري التوحيد وجميع أصحاب المقالات . وأما حمل العلم في هذا المقام على الحكم الجازم المطابق للواقع فهو بعيد غاية البعد بل متعذر ، فإنه سبحانه لم يكلف في الشريعة بذلك لا في نفس الأحكام الشرعية ولا في متعلقاتها لما قدمناه في غير موضع » .

يختلف جوهراً عن البحث في القضايا الفقهية من حيث أنهما لا يكونان في الغالب إلا عن إجتهاد يفضي إلى الظن بغض النظر عن قوته وضعفه . الأمر الذي يبرر للعامي إعتماد طريقة النظر والترجيح بين الآراء حسب ما يراه عقله ووجدانه ، في الوقت الذي يمنع عنه التقليد ، مادام ليس بوسعه الإجتهاد والإختصاص

خاتمة

المثقف والمهمة المعرفية الثانية

لقد سبق لنا ان حددنا الكينونة العامة للمثقف من حيث ما يتصف به من متابعة وتحقيق وقدرة على الفهم الى الدرجة التي من شأنه ان يكون له موقف على الصعيد المعرفي . وكنا حينذاك لم نشخص بالضبط والتعيين ما هو هذا الموقف ، وهل هو موقف احادي ام اكثر؟

واغلب الظن ان القادئ فهم منه ما عنيناه بالنظر ، اذ كنا نتحدث ضمن هذا السياق والخصوص . وبالتالي فالقارئ محق فيما رمى اليه .

رغم هذا فواقع الامر ان الموقف المعرفي للمثقف لا ينحصر بذلك !

فابتداءاً نحن لسنا بصدد بحث ما قد يقبع تحته المثقف من تأثير للسلطات الايديولوجية التي كثيراً ما يكون لها اثرها البارز في تطلعاته وتوجهاته بحكم ارتباطه المعرفي والصميمي بأوضاع الواقع وتأزماته . فما يهمنا بالفعل هو الكشف عن الموقف العام الذي يقوم المثقف بتأسيسه على الصعيد المعرفي العلمي (الابستمولوجي) . ومن حيث التحليل يلاحظ ان موقف المثقف ليس احادياً ، بل يتخذ شكلين من السلوك المعرفي ، أحدهما ما سبق ان اطلقنا عليه بالنظر ، وذلك لقيامه بمهام النظر في أدلة الآراء وترجيح بعضها على البعض الآخر . أما الشكل الآخر فهو عبارة عن نوع من «الاجتهاد» يخلو عادة من التنظير والمنهجة ، بخلاف ما هو الحال لدى الفقيه .

كيف؟ !

إن أولى الحقائق التي ينبغي التذكير بها هو ان المثقف الحديث مدين بوجوده وحضوره الى الجامعات والمعاهد العلمية الحديثة . ذلك انها تشكل الرافد الرئيسي لما يستحضره من معارف وثقافة . وبالتالي يمكن القول ان نشأة هذا المثقف وتاريخه هما بالذات يعبران تعبيراً مطابقاً عن نشأة هذه المؤسسات وتاريخها . الأمر الذي يكشف عن أن البناء المعرفي الذي تتشكل به هذه الهياكل العلمية لا بد وان تضع بصماتها الشاخصة في البنية العقلية لوعي المثقف

الباطن . مما يعني اننا لكي نحدد طبيعة هذه البنية لا بد ان ندرك سلفاً خصائص البناء المعرفي الذي تمتاز به تلك الهياكل .

وليس من الصعب تحديد طبيعة هذا البناء . ذلك ان الميزة الرئيسية لوظيفة التشكيلات العلمية الحديثة هو انها تمارس آلياتها المعرفية بالخوض في القضايا التي يكون فيها «الواقع» هو الرافد الرئيسي بمختلف اشكاله وصنوفه .

لهذا فان البناء المعرفي لهذه المؤسسات هو بناء ذو طبيعة واقعية ممزوجة بما يناسبها من التحليل العقلي . الأمر الذي يترتب عليه ان تكون البنية المعرفية للعقل المثقف مطبوعة بالطابع الواقعي مع اصطباغها بصبغة التحليل العقلي او العقلائي .

فعلى الرغم من ان المثقف ليس له في الغالب منهج محدد يتحرك ضمن إطاره ، او انه لا يعي طبيعة المنهج الذي يسير على هداه ؛ الا انه مع هذا ملزم بالانشداد والانفتاح على «الواقع» ؛ يستجويه ويستمد منه ما يثيره من قضايا ، لا سيما تلك التي ترتبط بهمومه وطموحه وتطلعاته . وبالتالي فان للواقع اهمية خاصة بالنسبة للمثقف ، وذلك باعتبارين : أحدهما من حيث انه مصدر معرفي يلجأ اليه المثقف بالانفتاح والاطلاع ليشكل منه مادة معرفية يعمل على صياغتها بملكة التحليل . والآخر بما يتصف به من خاصية افراز مختلف ضروب التأزم ، الأمر الذي يحتاج الى عقل متفتح قادر على استيعابه وبلورة موقف معرفي إزائه سعياً نحو تغييره الى المستوى الذي يرتفع فيه ما يطرأ عليه من تأزم .

هكذا ان الصورة الشاخصة عن المثقف الحديث ، سواء كان ينزع نزعة اسلامية او غيرها ، هي صورة مفعمة بروح الواقع قبل أي اعتبار آخر . فليس فقط ان مصادره المعرفية تمتد جذورها من حيث الاساس الى الواقع ، بل كذلك ان عملية تصنيع الموقف المعرفي منها لا تجد هدفاً تستهدفه غير هذا الواقع . فمنه المبتدأ واليه المنتهى .

لكن مع لحاظ ان ارتباط المثقف بالواقع لا يجعله اسير اعتباراته من غير ممارسة للنقد ، فآليته المعرفية لا تحوز جوهرة أبلغ من حيازتها لهذه الممارسة ، خاصة وانه يشهد مظاهر التحديث والتغيير في الوقائع وما يترتب عليها من تحولات معرفية . الامر الذي يتبور لديه نمط من الاجتهاد جرّاء عملية البحث والتحقيق في قضايا الواقع ، مما يترتب على ذلك نتائج قد تتفق او تختلف مع سائر ما يتمخض عن العمليات الاجتهادية الاخرى التي لا تعول في مرجعيتها المعرفية على الواقع .

وبخصوص المثقف المسلم نلاحظ ان له خصوصية اضافية ، وهو انه يرتبط بالاسلام ارتباطاً وجدانياً جاعلاً منه معتقداً حقاً صالحاً للمصادقة والمطابقة مع الواقع . لهذا فهو يجمع في مصادره المعرفية بين الاسلام وبين الواقع . لكن تعويله على الاسلام في سلوكه

الاجتهادي ليس من جهة جزئياته وتفاصيله ، وانما بكلياته العامة متمثلة بالدرجة الرئيسية بمقاصد التشريع .

وارتباط المثقف بكليات الاسلام العامة له اكثر من مبرر : ذلك انها تتفق مع الفطرة الانسانية وقرارات الوجدان العقلي ، وهي القرارت التي يتخذها كمولدات وموجهات كلية يعتمد عليها في تحليل المعطيات المعرفية للواقع . كذلك باعتبارها ثابتة لا تخضع الى اعتبارات تحولات الواقع . وكونها هدفاً منشوداً يطمح الانسان الى امتثالها على ارض الواقع ، حيث تستجمع معاني الخير والصلاح للجميع بلا فرقة ولا تمييز . كما أن لها قدرة على تغيير الواقع وتعديله من غير ان تتغير هي في نفسها . كذلك من حيث ان المثقف ليس بوسعه الجمع بين وسائل الفقيه التقليدية وبين الواقع ، لكونه من جهة غير مختص ، ولأن استخدام هذه الوسائل ليس كفيلاً بتغطية حاجات الواقع وسد ثغراته ، خصوصاً وان الفقيه يسير ضمن مسار لا زال متعالياً عن الواقع ، فهو يبدأ بالنص لينتهي اليه ، ولا يمر بالواقع عادة الا مروراً عابراً كمرّ الكرام . فجميع هذه المبررات تعمل على اجتذاب المثقف المسلم تجاه التمسك بحبل المبادئ الكلية للاسلام ؛ لأجل اصلاح الواقع وتجاوز ما يطرأ عليه من ازمات . لكن في الوقت نفسه انه يفضي به الى القطيعة مع الفقيه !

إن ظاهرة المثقف المسلم الحديث هي ظاهرة جديدة لم تُعرف من قبل . فقديماً ظهر الفقيه كمجتهد من أحضان أهل الاتباع من الصحابة والتابعين ، وقد اضطره الأمر الى ان يخالف في كثيرة من الأحيان مواقف أهل الاتباع طبقاً لما فرضته الصنعة الفقهية التي قام بتأسيسها بحسب الاصول المعتمدة . كما ان الناظر ولد هو الآخر من أحشاء أهل الفقه من المجتهدين ، فأداه الأمر الى ان يخالف أئمة الاجتهاد احياناً . لكن الحال مع المثقف الحديث يختلف بعض الشيء . ذلك انه لما كان مديناً في مرجعيته المعرفية الى الواقع ، ولكونه لم يلد من أحضان الفقهاء ولم يكن من أهل الصنعة التي هم عليها ؛ فانه لذلك شكّل ظاهرة جديدة هي التي أولدت ما اطلقنا عليه بالقطيعة فيما بينه وبين الفقيه . اذ تبدأ هذه القطيعة بالمرتكزات المعرفية لكل منهما . فهما يختلفان في المصدر والآلية والاصول المولدة للمعرفة . وينتج عن هذا الخلاف مترتبات اخرى من التباين والخلاف على صعيد الخصائص المعرفية العامة ؛ على ما فصلنا الحديث عنها في دراسة مستقلة مخصصة لهذا الغرض . على أنا نعد علة القطيعة بينهما ترجع الى الفصل الحاصل في المصدر المعرفي . فهو لدى الفقيه عبارة عن النص ، لكنه لدى المثقف عبارة عن الواقع . أي ان الأول قد تمسك بكتاب الله التدويني ، في حيث تمسك الآخر بكتابه التكويني .

لكن مع هذا لم يمنع ذلك من ان نجد للمثقف أحياناً نزعة فقهية ، وأن نجد للفقيه نزعة ثقافية ، فيكون المثقف فقيهاً ، والفقيه مثقفاً .

وهذا الازدواج لا بد وان تظهر عليه سمات الغلبة لأحد الطرفين على حساب الآخر ، وأن نقاط القطيعة لا تنمحي طالما انه لم تقنن بعد عمليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص ، وهو أمر شبيه بما شهده تاريخ الفكر الاسلامي من وجود قطيعة ضخمة بين نظاميه المعرفيين : الوجودي والمعياري على ما كشفنا عنه في كتاب (مدخل في فهم الاسلام) .

بهذا نتنهي الى انه ليست المهمة الملقاة على عاتف المثقف هي النظر وحده . فقد كانت هذه الآلية معتمدة لدى العديد من القدماء الذين ليس بوسعهم الاجتهاد ولا خصوصيتهم عامية ، وهي طبقة لا زالت حاضرة لدى طلاب العلوم الدينية ، اذ لا تحمل في الغالب من ثقافة سوى تلك التي تعتاش فيها على معارف الفقهاء والاصوليين بطرقهم التقليدية . فمثل هذه الطبقة لا تمتلك خصوصية اضافية غير النظر في آراء الفقهاء إن لم تعتمد عليهم بنحو ما من التقليد كما هو الغالب .

أما لدى المثقف الحديث فان النظر يشكل زاوية واحدة من خصوصية تمتاز بالسعة والشمول ، فهناك ملكة اتخاذ الموقف المعرفي المنبني على جملة من المرتكزات المعرفية ؛ التي هي محل الخلاف الأساس بين المثقف والفقيه على ما اشرنا الى ذلك من قبل ، وهو أمر أعددنا له دراسة خاصة بعنوان : (القطيعة بين المثقف والفقيه) ؛ نأمل نشرها عما قريب - إن شاء الله تعالى - كتتمة لما بدأناه في هذا الكتاب .

المصادر

(أ)

ابن تيمية ـ رسالة السياسة الشرعية ، ضمن مجموعة فتاوى إبن تيمية ، مكتبة النهضة الحديثة ، ١٤٠٤هـ .
ـ مجموع فتاوى ابن تيمية ، مكتبة النهضة الحديثة ، مكة ، ١٤٠٤هـ .

ابن الجوزي ـ تلبيس إبليس ، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور الجميلي ، دار الكتاب العربي ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ابن حزم ـ الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة السعادة في مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٥هـ .
ـ الإحكام في أصول الأحكام ، حققه وراجعه لجنة من العلماء ، دار الجيل ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .
ـ المحلى ، تصحيح محمد خليل هراس ، مطبعة الإمام في القلعة بمصر .
ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تصحيح عبد الرحمن خليفة ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٩م .
ـ رسالة التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل إبن حزم الأندلسي ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .
ـ ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م .

ابن حنبل ، أحمد ـ مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، الطبعة التمهيدية ، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م .

ابن خلدون ـ المقدمة ، طبعة مؤسسة الأعلمي في لبنان
ـ تاريخ إبن خلدون ، المكتبة المدرسية ودار الكتاب اللبناني ، ١٩٦٧م .

ابن رشد ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار المعرفة ، بيروت ، ط٧ ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ابن زهرة ـ الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية ، منشورات مكتبة المرعشي النجفي في قم ، ١٤٠٤هـ .

ابن سلام ، ابو عبيد القاسم ـ الأموال ، مؤسسة ناصر للثقافة ، ط١ ، ١٩٨١م .

ابن عابدين ، محمد امين ـ العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ، دار المعرفة ، بيروت .

إبن القيم الجوزية ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف ، دار الجيل بيروت ، ١٩٧٣م .

ـ أحكام أهل الذمة ، حققه وعلّق عليه الدكتور صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م .

إبن كثير الدمشقي ـ تفسير القرآن العظيم ، قدم له الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، دار المعرفة ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

ابو الاجفان ، محمد ـ فتاوى الامام الشاطبي ، حققها وقدم لها محمد ابو الاجفان ، مطبعة الكواكب ، تونس ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م .

ابو زهرة ـ أصول الفقه ، دار الفكر العربي في القاهرة .

ـ أبو حنيفة ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٧م .

ـ مالك ، دار الفكر العربي .

ـ الغزالي الفقيه ، بحث منشور في : أبو حامد الغزالي ، في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، مهرجان الغزالي في دمشق ، ١٩٦١م .

ـ تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربي .

ـ محاضرات في عقد الزواج وآثاره ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧١م .

أبو فرج الحنبلي ، عبد الرحمن بن احمد بن رجب ـ الاستخراج لأحكام الخراج ، صححه وعلق عليه السيد عبد الله الصديق ، ضمن موسوعة الخراج ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٧٩م .

أبو يوسف ـ الخراج ، تحقيق محمود الباجي ، دار بو سلامة ، تونس ، ١٩٨٤م .

الإسترابادي ، محمد أمين ـ الفوائد المدنية ، طبعة حجرية بتبريز .

الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل ـ مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين ، عُني بتصحيحه هـ . ريتر ، مطبعة الدولة في إستانبول ، ١٩٢٩م .

الاصفهاني ، عبد الله أفندي ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تحقيق أحمد الحسيني ، مطبعة الخيام في قم ، ١٤٠١هـ .

الاصفهاني ، محمد حسين ـ الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، دار إحياء العلوم الإسلامية في قم ، ١٤٠٤هـ .

إقبال ، محمد ـ تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨م .

الآلوسي ، ابو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي ـ روح المعاني ، دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م .

الآمدي ، سيف الدين علي ـ الإحكام في أصول الأحكام ، كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز ، دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

أمين ، أحمد ـ ضحى الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١٠ .

الانباري ، عبد الرزاق علي ـ منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية ، نشر الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٧م .

الانصاري ، عبد العلي محمد بن نظام الدين ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ، وهو مطبوع في ذيل

كتاب (المستصفى من علم الأصول) ، انظر الغزالي .

الانصاري ، مرتضى ــ فرائد الأصول ، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١هـ .

ــ المكاسب ، مؤسسة مطبوعات ديني بقم ، الطبعة الرابعة ، ١٣٧٠هـ .ش .

(ب)

البجنوردي ، حسن الموسوي ــ منتهى الأصول ، مكتبة بصيرتي في قم ، الطبعة الثانية .

البحراني ، يوسف ــ لؤلؤة البحرين ، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم ، مطبعة النعمان في النجف الأشرف .

ــ الدرر النجفية ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث .

ــ الكشكول ، مؤسسة الوفاء ودار النعمان ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٥م .

بدوي ، عبد الرحمن ــ مذاهب الإسلاميين ، الطبعة الأولى .

البري ، زكريا ــ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أُخرى (القسم الرابع) ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية .

البشري ، طارق ــ المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ، ضمن بحوث ندوة « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي » ، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .

البصري ، أبو الحسين ــ المعتمد في أصول الفقه ، تحقيق محمد حميد الله ، طبعة دمشق ، ١٩٦٤م .

البلاذري ، ابو الحسن ــ فتوح البلدان ، عني بمراجعته والتعليق عليه رضوان محمد رضوان ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م .

البهي ، محمد ــ الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، مكتبة وهبة بمصر ، ط١٠ .

البيانوني ، محمد ابو الفتح ــ دراسات في الاختلافات الفقهية ، مكتبة الهدى ، حلب ، ط١ ، ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م .

(ت)

التيراهي ، المولوي سعيد الرحمن ــ الحبل المتين في اتباع السلف الصالحين ، مكتبة ايشيق ، استانبول ، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م .

(ج)

الجابري ، علي حسين ــ الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط١ ، ١٩٧٧م .

الجزائري ، محمد جعفر المروج ــ منتهى الدراية في توضيح الكفاية ، مطبعة الخيام في قم .

الجزائري ، نعمة الله ــ الأنوار النعمانية ، طبعة تبريز في إيران .

الجصاص ، احمد بن علي الرازي ــ الفصول في أصول الفقه ، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م .

الجمل ، يحيى ــ تعقيب ضمن ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» ، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م .

الجناتي ، محمد إبراهيم ــ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وعصر الإستخدام الشامل ، مجلة التوحيد ، العدد ٧٦ ، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٥م .

الجندي ، أنور ــ الفكر العربي المعاصر ، مطبعة الرسالة .

الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك ــ البرهان في أصول الفقه ، حققه وقدم له ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم الديب ، طبع في مطابع الدوحة الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩هـ .

(ح)

الحائري ، كاظم ــ الكفاح المسلح في الإسلام ، إنتشارات الرسول المصطفى في إيران .

الحراني ، احمد بن حمدان الحنبلي ــ صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ، خرّج أحاديثه وعلق عليه محمد ناصر الدين الالباني ، المكتب الاسلامي ، بيروت ، ط٤ ، ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م .

الحطاب ، ابو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي ــ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، دار الفكر ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م .

الحلبي ، تقي الدين أبو الصلاح ــ تقريب المعارف ، تحقيق رضا الأستاذي ، طبع في إيران ، ١٤٠٤هـ .

الحلي ، جمال الدين يوسف بن المطهر ــ أنوار الملكوت في شرح الياقوت ، إنتشارات الرضي ــ بيدار في إيران ، الطبعة الثانية .
ــ مبادئ الوصول الى علم الاصول ، ضمن نصوص الدراسة في الحوزة العلمية ، تقديم وتحقيق محمد حسين الحسيني الجلالي ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م .

الحلي ، محمد بن إدريس ــ السرائر ، طبعة حجرية (لم يكتب عنها شيء) .

الحلي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ــ معارج الأصول ، إعداد محمد حسين الرضوي ، نشر مؤسسة آل البيت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ .
ــ المختصر النافع في فقه الامامية ، تقديم محمد تقي القمي ، دار الأضواء ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م .

الحكيم ، محسن الطباطبائي ــ مستمسك العروة الوثقى ، مطبعة الآداب في النجف ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩١هـ .
ــ حقائق الأصول ، نشر مؤسسة آل البيت في قم .

الحكيم ، محمد تقي ــ الأصول العامة للفقه المقارن ، مؤسسة آل البيت للنشر ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م .

حميد الله ، محمد ــ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس ببيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٧م .

الحيدري ، كمال ـ مرتكزات أساسية في الفكر الاصولي ، قضايا اسلامية ، العدد٣ ، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م .

(خ)

الخامنئي ، علي الحسيني ـ أجوبة الإستفتاءات ، العبادات ، دار الوسيلة ، الطبعة الثانية ، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م .

الخراساني ، محمد كاظم ـ كفاية الأصول ، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢هـ .

خلاف ، عبد الوهاب ـ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ، دار القلم في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٠م .

الخميني ، روح الله الموسوي ـ الحكومة الإسلامية ، المكتبة الإسلامية الكبرى في إيران .

الخوانساري ، محمد باقر الموسوي الاصبهاني ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، مكتبة إسماعيليان في قم ، ١٣٩١هـ .

ـ روضات الجنات ، الدار الاسلامية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م .

الخوئي ، ابو القاسم ـ التنقيح في شرح العروة الوثقى ، كتاب الإجتهاد والتقليد ، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي ، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم ، مطبعة الآداب في النجف .

ـ معجم رجال الحديث ، منشورات مدينة العلم في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

(د)

الدهلوي ، شاه ولي الله بن عبد الرحيم ـ حجة الله البالغة ، دار التراث بالقاهرة ، ١٣٥٥هـ .

ـ رسالة عقد الجيد في أحكام الإجتهاد والتقليد ، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء) .

ـ رسالة الانصاف في بيان سبب الاختلاف ، طبعة حجرية .

(ر)

رابطة العالم الاسلامي ـ قرارات مجلس المجمع الفقهي الاسلامي ، نشر رابطة العالم الاسلامي ، مكة المكرمة ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

الرازي ، فخر الدين ـ التفسير الكبير ، مكتب الإعلام الإسلامي في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١هـ .

الراعي ، شمس الدين محمد بن محمد الاندلسي ـ انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الامام مالك ، تحقيق محمد ابو الاجفان ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م .

الرسعني ، عبد الرزاق ـ مختصر كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ، حرره فيليب حتى ، مطبعة الهلال بمصر ، ١٩٢٤م .

الرويشد ـ قادة الفكر الإسلامي عبر القرون ، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه .

(ز)

الزحيلي ، وهبه ــ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الثاني) ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية .

الزرقاء ، مصطفى ــ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، دار الفكر ، الطبعة السابعة .

الزركشي ، بدر الدين محمد ــ البحر المحيط ، قام بتحريره الدكتور عبد الستار أبو غدة ، راجعه عبد القادر عبد الله العاني ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٢م .

الزمخشري ، ابو القاسم جار الله ــ الكشاف ، دار المعرفة ، بيروت .

زيدان ، عبد الكريم ــ المفصل في احكام المرأة ، مؤسسة الرسالة ، ط١ ، ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٣م .
ــ نظام القضاء .

(س)

السالمي ، عبد الله بن حميد ــ مشارق أنوار العقول ، صححه وعلق عليه احمد بن حمد الخليلي ، منشورات العقيدة بسلطنة عمان ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م .

السالوس ، علي أحمد ــ أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار ، دار الثقافة بقطر ــ دار الاعتصام بمصر ، ١٩٩٠م .

السباعي ، مصطفى ــ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، المكتب الإسلامي ببيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م .

السبزواري ، عبد الأعلى الموسوي ــ تهذيب الأصول ، نشر الدار الإسلامية في بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ ــ ١٩٩٥م .

السعدي ، عبد الرحمن الناصر ــ المختارات الجلية من المسائل الفقهية ، نشر الرئاسة العامة لادارة البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد ، الرياض ، ط٢ ، ١٤٠٥هـ .

السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ــ الأشباه والنظائر ، دار إحياء الكتب العربية .

(ش)

الشاطبي ــ الموافقات في أصول الشريعة ، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز ، دار المعرفة ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م .
ــ الإعتصام ، دار الكتب الخديوية بمصر ، تقديم محمد رشيد رضا ، الطبعة الأولى ، ١٩١٣م .

الشافعي ــ الرسالة ، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر ، مكتبة دار التراث في القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م .
ــ الأم ، مع مختصر المزني ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ .

شمس الدين ، محمد مهدي ـ حوار مع صحيفة صوت العراق ، العدد ١٧٦ ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م .

الشنقيطي ، محمد امين ـ القول السديد في كشف حقيقة التقليد ، دار الصحوة ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ـ الملل والنحل ، عرض وتحليل الدكتور حسين جمعة ، دار دانية ، بيروت ـ دمشق .

الشوكاني ، محمد بن علي ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول ، دار الفكر .

ـ رسالة القول المفيد في أدلة الإجتهاد والتقليد ، ضمن رسائله السلفية ، دار الكتب العلمية ببيروت ، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م .

ـ نيل الأوطار ، دار الجيل ، ١٩٧٣م .

الشيرازي ، أبو إسحاق ـ التبصرة في أصول الفقه ، شرحه وحققه الدكتور محمد حسن هنيتو ، دار الفكر بدمشق ، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م .

ـ شرح اللمع ، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

الشيرازي ، محمد الحسيني ـ الصياغة الجديدة لعالم الإيمان والحرية والرفاه والسلام ، مؤسسة الفكر الإسلامي ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ـ الإجتهاد والتقليد ، ضمن موسوعة الفقه ، ج١ ، دار العلوم ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

ـ الحكم في الإسلام ، ضمن موسوعة الفقه ، ج٩٩ ، دار العلوم ، الطبعة الثانية ، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م .

الشيرازي ، مرتضى ـ شورى الفقهاء ، مؤسسة الفكر الإسلامي في بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١١هـ .

(ص)

الصالح ، صبحي ـ نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب ، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه الدكتور صبحي الصالح ، منشورات دار الهجرة في قم ، الطبعة الخامسة ، ١٤١٢هـ .

الصدر ، صدر الدين ـ خلاصة الفصول في علم الأصول ، چاپخانه سنكي علمي في إيران ، ١٣٦٧هـ .

الصدر ، محمد باقر ـ المعالم الجديدة للأصول ، مكتبة النجاح بطهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م .

ـ بحوث في علم الأصول ، تحرير محمود الهاشمي ، المجمع العلمي للإمام الصدر ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ .

ـ بحث حول الولاية ، دار التوحيد في الكويت ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م .

ـ لمحة فقهية تمهيدية ، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (١) ، مطبعة الخيام في قم ، ١٣٩٩هـ .

ـ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء ، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (٤) ، مطبعة الخيام في قم ، ١٣٩٩هـ .

الصدوق ، أبو جعفر القمي ـ معاني الأخبار ، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري ، مؤسسة الأعلمي ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م .

(ط)

الطباطبائي ، محمد حسين ـــ الميزان في تفسير القرآن ، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم .

الطبرسي ـــ مجمع البيان

الطبري ، ابو جعفر بن محمد بن جرير ـــ جامع البيان في تفسير القرآن ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م .

الطوسي ، ابو جعفر ـــ عدة الأصول ، تحقيق محمد مهدي نجف ، مؤسسة آل البيت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٣هـ .

ـــ تمهيد الأصول في علم الكلام ، إنتشارات دانشكاه طهران ، ١٣٦٢هـ . ش .

ـــ المبسوط في فقه الإمامية ، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي ، المكتبة المرتضوية بطهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٧هـ .

ـــ التبيان في تفسير القرآن . مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني ، دار إحياء التراث العربي ببيروت .

ـــ رجال الطوسي ، حققه وعلق عليه وقدم له محمد صادق آل بحر العلوم ، دار الذخائر في قم ، الطبعة الثانية ، ١٤١١هـ .

ـــ تلخيص الشافي ، قدم له حسين بحر العلوم ، دار الكتب الإسلامية في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م .

ـــ رسالة الإعتقادات ، ضمن الرسائل العشر للطوسي ، تقديم محمد واعظ زادة الخراساني ، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم .

الطوفي ، نجم الدين الحنبلي ـــ رسالة في رعاية المصلحة ، نشرت خلف كتاب (مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه) لعبد الوهاب خلاف ، دار القلم في الكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠م .

(ع)

العاملي ، جعفر مرتضى ـــ الصحيح من سيرة النبي الأعظم ، طبع في قم ، ١٤٠٠هـ .

العاملي ، حسن بن زين الدين ـــ معالم الدين وملاذ المجتهدين ، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال ، منشورات مكتبة الداوري في قم .

العاملي ، زين الدين (الملقب بالشهيد الثاني) ـــ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ، أشرف على تصحيحه والتعليق عليه محمد كلانتر ، إنتشارات علمية في قم ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٦هـ .

العاملي ، محمد بن الحسن الحر ـــ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي ، دار إحياء التراث العربي ببيروت .

ـــ الفوائد الطوسية ، المطبعة العلمية في قم ، ١٤٠٣هـ .

العاملي ، محمد الجواد بن محمد الحسيني الغروي ـــ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، تصحيح محمد باقر الحسيني الشهيدي الكلپايكاني ، مطبعة رنكين في طهران ، ١٣٧٨هـ .

عباسي ، عيد ـــ الدعوة السلفية وموقفها من الحركات الأخرى ، ضمن ندوة « إتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر » ، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م .

عبد اللطيف ، محمد محروس ــ مشايخ بلخ من الحنفية ، الدار العربية للطباعة ، بغداد .

عبده ، محمد ــ الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨م .

عثمان ، عبد الكريم ــ نظرية التكليف ، مؤسسة الرسالة في بيروت ، ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١م .

عرنوس ، محمود بن محمد ــ تاريخ القضاء في الاسلام ، المطبعة المصرية ، القاهرة .

العسقلاني ، احمد بن علي بن محمد بن حجر ــ فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .

عيسى ، عبد الجليل ــ إجتهاد الرسول ، دار البيان في الكويت ، ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م .

(غ)

الغزالي ، أبو حامد ــ المستصفى من علم الأصول ، وبذيله (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه) ، المطبعة الأميرية في مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٢هـ .

ــ إحياء علوم الدين ، وبهامشه كتاب (تعريف الإحياء) لعبد القادر باعلوي ، وكتاب (عوارف المعارف) للسهروردي .

ــ الإقتصاد في الإعتقاد ، دار الأمانة ببيروت ، ، ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٩م .

ــ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٣٨١هـ ــ ١٩٦١م .

الغزالي ، محمد ــ مشكلات في طريق الحياة الاسلامية ، سلسلة كتاب الأمة ، مطابع الدوحة الحديثة ، ١٤٠٢هـ .

(ف)

فضل الله ، محمد حسين ــ المسائل الفقهية ، دار الملاك ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٥م .

الفيروز آبادي ، مرتضى الحسيني ــ عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، إنتشارات فيروز آبادي في قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠هـ .

(ق)

القحطاني ، محمد عبد الله ــ البيان والتفصيل في وجوب معرفة الدليل (لم يكتب عنه شيء) ،

القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ــ الجامع لأحكام القرآن ، تصحيح احمد عبد العليم البردوني ، دار الكاتب العربي ، مصر ، ط٣ ,١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٧م .

القرضاوي ، يوسف ــ الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف ، سلسلة كتاب الأمة ، مطابع الدوحة الحديثة ، ط٣ ، ١٤٠٢هـ .
ــ فقه الزكاة ، مؤسسة الرسالة ، ط٣ ، ١٣٩٧هـ ــ ١٩٧٧م .
ــ مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب ، رسالة التغريب ، عدد١٣ ، ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م .

القطيفي ، فرج العمران ــ الأصوليون والإخباريون فرقة واحدة ، مجلة الموسم ، العددان (٢٣ ــ ٢٤) ، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٥م .

القفال ، الشالي
ــ حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ، حققه وعلق عليه د . ياسين احمد ابراهيم ، مؤسسة الرسالة بيروت ــ دار العقل عمان ، ط١ ، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م

القمي ، أبو القاسم ــ قوانين الاصول ، طبعة حجرية .

(ك)

الكاشاني ، الفيض ــ الأصول الأصيلة ، سازمان چاب دانشكاه في إيران ، ١٣٩٠هـ .

الكاظمي ، محمد بن عبد الرزاق العاملي ــ حقائق الأحكام في رسالات الاسلام ، مطبعة الميناء ، بغداد ، ط١ ١٣٩٧ هـ ــ ١٩٧٧م .

الكركي ، حسين بن شهاب الدين العاملي ــ هداية الأبرار ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٦هـ .

كرم ، انطون غطاس ــ أعلام الفلسفة العربية ، مع كمال اليازجي ، نشر لجنة التأليف المدرسي ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤م .

الكليني الرازي ــ الأصول من الكافي ، دار صعب ــ دار التعارف ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠١هـ .

(ل)

اللنكرودي . مرتضى المرتضوي الحسيني ــ رسالة الإجتهاد ، ضمن رسائله الثلاث ، مطبعة الإسلام بقم ، ١٣٨٠هـ .

(م)

ماهي ، هاشم محيط ــ مقدمات مشروطيت ، بكوشش : مجيد تفرشي ــ جواد جان فدا ، چاپ چاپخانه محمد علي علمي ، تهران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٣هـ .

الماوردي ــ الأحكام السلطانية ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٥م .

المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ــ موسوعة الفقه الاسلامي المعروفة بموسوعة جمال عبد الناصر ، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة .

المجلسي ، محمد باقر ــ بحار الأنوار ، مؤسسة الوفاء ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م .

محمد ، يحيى ــ مدخل الى فهم الإسلام ، ضمن سلسلة « المنهج في فهم الإسلام (١) » ، مؤسسة الرافد للنشر ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ــ الطبعة الأولى ، ١٩٩٩م .

ــ خطوات على طريق المرجعية الرائدة ، مجلة الفكر الجديد ، العدد السابع ، ١٩٩٣م .

ــ العصمة وكتاب الألفين والمنهج الإستقرائي ، مجلة الموسم ، العددان ٢٣ ــ ٢٤ ، ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٥م .

ــ منطق الإحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي ، مجلة دراسات شرقية ، العدد المزدوج (التاسع والعاشر) ، ١٤١١هـ ــ ١٩٩١م .

مدكور ، محمد سلام ــ مناهج الإجتهاد في الإسلام ، نشر جامعة الكويت ، طبعة ١٩٧٧م .

المرتضى ، الشريف علم الهدى ــ رسائل الشريف المرتضى ، إعداد مهدي رجائي ، تقديم وإشراف أحمد الحسيني ، نشر دار القرآن الكريم في قم ، ١٤٠٥هـ .

ــ الإنتصار ، مطبعة الحيدرية في النجف ، ١٣٩١هـ ــ ١٩٧١م .

المرعي ، حسن أحمد ــ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ، ضمن كتاب الإجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى (القسم الأول) ، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المملكة السعودية .

مطهري ، مرتضى ــ مبدأ الإجتهاد في الإسلام ، ترجمة جعفر صادق الخليلي ، مؤسسة البعثة في طهران ، الطبعة الأولى ، ١٠٤٧هـ .

ــ الاجتهاد في الاسلام ، دار التعارف ــ دار الرسول الأكرم .

المظفر ، محمد رضا ــ أصول الفقه ، دار النعمان في النجف ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٦هـ ــ ١٩٦٦م .

مغنية ، محمد جواد ــ فقه الإمام جعفر الصادق ، إنتشارات قدس محمدي في قم .

ــ الفقه على المذاهب الخمسة ، دار الجواد ببيروت ، الطبعة السابعة ، ١٩٨٢م .

ــ الشيعة في الميزان ، نشر دار التعارف ببيروت .

المفيد ، أبو عبد الله محمد العكبري ــ شرح عقائد الصدوق ، أو (تصحيح الإعتقاد) ، ملحق خلف كتابه (أوائل المقالات) ، مكتبة الداوري في قم .

ــ أوائل المقالات ، مكتبة الداوري بقم .

المليباري ، محمد الويلتوري ــ هداية الموفقين الى الصراط المستقيم ، مكتبة ايشيق ، استانبول ، ١٣٩٩هـ ــ ١٩٧٩م .

المكي ، محمد علي بن حسين المالكي ــ تهذيب الفروق ، مطبوع في هامش الفروق للقرافي ، نشر عالم الكتب ، بيروت .

منتظري ، حسين علي ــ دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية في إيران ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٩هـ .

المودودي ، ابو الأعلى ــ موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ، ترجمه الى العربية محمد كاظم سباق ، الدار السعودية للنشر ، ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م .

(ن)

النائيني ، محمد حسين الغروي ـ فوائد الأصول ، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني ، تعليق ضياء الدين العراقي ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، ١٤٠٦هـ .

النجاشي ، أبو العباس ـ رجال النجاشي ، مؤسسة النشر الإسلامي في قم ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٣هـ .

النجدي ، احمد بن محمد التميمي ـ الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ، منشورات المكتب الاسلامي ، ط ١ ، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م .

النجفي ، راضي بن محمد حسين ـ تحليل العروة ، بحث الإجتهاد والتقليد ، إنتشارات بصيرتي في قم ، ١٣٦٢هـ .

النجفي ، محمد حسن ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوچاني ، دار الكتب الإسلامية بطهران ، ١٣٦٧هـ . ش .

النراقي ، أحمد بن محمد ـ عوائد الأيام ، طبعة حجرية (لم يذكر عنها شيء) .
ـ مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، طبعة حجرية (لم يكتب عنها شيء) .

النشار ، علي سامي ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م .

نعمة ، عبد الله ـ فلاسفة الشيعة/ حياتهم وآراؤهم ، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت .

النوري ، حسين الطبرسي ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، تحقيق وطبع مؤسسة آل البيت لإحياء التراث في بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م .

(هـ)

الهمداني ، القاضي عبد الجبار ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق أبي العلا عفيفي ، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور ، إشراف طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
ـ شرح الأصول الخمسة ، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن علي بن أبي هاشم ، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .
ـ المجموع في المحيط بالتكليف ، عُني بتصحيحه الأب جين يوسف هو بن اليسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت .
ـ المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة ، دار الشروق ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م .

الهمداني ، ابو بكر محمد بن موسى ـ الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار ، تعليق وتصحيح راتب حاكمي ، مطبعة الاندلس ، حمص ، ط ١ ، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م .

(و)

وافي ، علي عبد الواحد ـ حقوق الإنسان في الإسلام ، دار نهضة مصر ، الطبعة الرابعة ، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م .

(ي)

اليازجي ، كمال ــ أعلام الفلسفة العربية ، مع أنطون غطاس كرم فلاحظ . .

اليزدي ، محمد كاظم ــ العروة الوثقى ، وبهامشها تعليقات أعلام العصر ومراجع الشيعة الإمامية ، مؤسسة الأعلمي ببيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٩هـ ــ ١٩٨٨م .

يفوت ، سالم ــ إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦م .

كتب صادرة للمؤلف

١ــ الداروينية / عرض وتحليل ، دار التعارف ، لبنان ، ١٩٧٩م .
٢ــ التصوير الاسلامي للمجتمع ، مؤسسة أهل البيت ، بيروت ، ١٩٨١م .
٣ــ دور اللاشعور في الحياة ، مطبعة نمونة ، قم ، ١٩٨٥م .
٤ــ الاسس المنطقية للاستقراء / بحث وتعليق ، مطبعة في نمونة ، قم ، ١٩٨٥م .
٥ــ نقد العقل العربي في الميزان ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ١٩٩٧م .
٦ــ مدخل الى فهم الاسلام ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ١٩٩٩م .

كتب للمؤلف معدة للطبع

١ــ النص وتحولات الواقع
٢ــ مقاصد التشريع والواقع
٣ــ الاجتهاد وضرورات العقل والواقع
٤ــ القطيعة بين المثقف والفقيه

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر

يشهد واقعنا المعاصر أزمة في الوسط الثقافي تخص العلاقة الشرعية بين المفتي والمقلد . فالمثقف الملتزم قد لا يلتزم في إتباع المفتي في بعض الأمور بسبب شكه في صحة فتواه وصدقها ، وقد يتبعه إضطراراً حتى لو لم يكن مقتنعاً بالأمر ، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة إضطراب . فعقل المقلد في وادٍ ، وسلوكه في وادٍ آخر .

وحيث أن هذا المشكل متعلق بالبحث الفقهي فإن المؤلف يحاول التنظير للحد الوسط الذي يقع بين مرتبتي الإجتهاد والتقليد ، والذي يدعوه «طريقة النظر» التي يرى انها الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحل اشكالية العلاقة بين المثقف والمجتهد معتمداً بذلك على الأساليب التقليدية المتعارف عليها في الأدلة والمناقشة .ومنفتحاً على الإتجاهين السني والشيعي بحسب الشروط الأصولية التي يرتضيهما كل منهما .

وهكذا فإن هذه الدراسة تخاطب فئتين من الناس ؛ المختصين والمثقفين . فهي تخاطب المختصين لأجل اقناعهم بذلك التنظير . كما أنها تخاطب المثقفين الملتزمين لتنبههم على السلوك الصحيح الذي ينبغي أن يتخذوه وفق قناعاتهم وماتراه عقولهم .

مساهمة جادة للنهوض بالأمة من حيث اتاحة الفرصة لعقول المثقفين ان تلعب دورها الفاعل في التأثير على مجريات الحياة في القضايا التي لها مساس بالحياة الدينية .